جاوید نامہ

علامہ اقبال

مع شرح

شارح
پروفیسر یوسف سلیم چشتی

اوّل

اعتقاد پبلشنگ ہاؤس
سوئیوالان، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۲

جاوید نامہ

اوّل

علامہ اقبالؒ

مع شرح

شارح

پروفیسر یوسف سلیم چشتی

اعتقاد پبلشنگ ہاؤس

۱۵۶۱۔ گلی رتانہ، سوئیوالان نئی دہلی ۲

نام کتاب ——— جاوید نامہ مع شرح (اوّل)

بارِ اوّل ——— جولائی ۱۹۹۳ء

مرتبہ ——— حاجی اعتقاد حسین صدیقی ادیب

زیرِ نگرانی ——— ارشد برادرس

کتابت ——— حفیظ بجنوری

حسنِ کار ——— ضیاء فیضی بجنوری

مطبع ——— ایم۔ ایس۔ پرنٹرس ۱۸۵۳ لال دروازہ، ہمدرد مارگ، لال کنواں، دہلی

قیمت ——— 175/ روپے

اعتقاد پبلشنگ ہاؤس

۱۵۶۱۔ گلی کوتانہ، سوئیوالان نئی دہلی ۲

فون: ۳۲۸۱۷۵۴-۳۲۷۶۸۷۹

فہرست

فہرست جلد دوم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

دیباچہ

جاوید نامہ، علامہ اقبال مرحوم کی تمام تصانیف میں (باستثنائے "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" بزبانِ انگریزی) سب سے زیادہ بلند پایہ اور عالمانہ کتاب ہے۔ از اوّل تا آخر ان حقائق و معارف سے لبریز ہے جو علامہ نے قرآنِ حکیم، احادیثِ نبوی اور مثنوی معنوی سے اخذ کئے ہیں۔

اس خصوصیت کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس کتاب کی اشاعت سب سے زیادہ ہوتی مگر حقیقت حال بالکل برعکس ہے یعنی اس کی اشاعت سب سے کم ہوئی ہے۔ جاوید نامہ، کا پہلا اڈیشن ۱۹۳۲ء میں شائع ہوا تھا اور دوسرا ۱۹۴۷ء میں۔ (اور اب یہ "جاوید نامہ" شرح کے ساتھ ہند و پاک میں پہلی ہی مرتبہ شائع کیا گیا ہے)۔ اس لئے میری رائے میں اس کے اسباب حسبِ ذیل ہیں:۔

پہلا سبب یہ ہے کہ یہ کتاب فارسی زبان میں ہے اور انگریزوں کی اُن عنایات خصوصی میں سے جو انھوں نے ہندوستانی مسلمانوں پر مبذول کیں، ایک عنایت یہ بھی تھی کہ انھوں نے اس قوم کو پہلے عربی سے بیگانہ کیا اس کے بعد فارسی سے۔

دوسرا سبب یہ ہے کہ جو مضامین اس کتاب میں بیان کئے گئے ہیں وہ اس قدر ادق اور غامض ہیں کہ جو لوگ فارسی جانتے ہیں وہ اُن مضامین سے لطف اندوز نہیں ہو سکتے۔ اس لئے چند صفحے پڑھ کر کتاب بند کر دیتے ہیں۔ خود مصنف کو بھی مضامین اور مباحث کی مشکلات کا بخوبی اندازہ تھا۔ چنانچہ اس کتاب کے دیباچہ میں لکھتے ہیں:۔

آنچہ گفتم از جہانِ دیگر است
ایں کتاب از آسمانِ دیگر است

مسلمانوں کی علم دوستی کا یہ عالم ہے کہ وہ اِس جہان سے بھی بخوبی آگاہ نہیں ہیں (نہ منطق فلسفہ اور الٰہیات کا ذوق ہے نہ طبیعات، ریاضی اور کیمیا کا شوق ہے) تو بھلا وہ اُس کتاب کی طرف کیسے متوجہ ہو سکتے ہیں جس میں دوسرے جہان کی باتیں بیان کی گئی ہیں؛ ظاہر ہے کہ جبتک پڑھنے والا اُس جہان سے تھوڑا بہت واقف نہ ہو وہ شاعر کے تخیل کا ساتھ نہیں دے سکتا۔

تیسرا سبب یہ ہے کہ جاوید نامہ ایک بلند پایہ اور طویل تمثیلی نظم ہے۔ جس میں ہر جگہ رمز، ایمائ، مجاز اور استعارہ کی کارفرمائی ہے اور یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر وہ شخص جو فارسی پڑھ سکتا ہے، رموز کا مفہوم بھی سمجھ سکے اور مجاز کا پردہ ہٹا کر حقیقت کو بھی دیکھ سکے۔

چوتھا سبب یہ ہے کہ اس کتاب میں جن افراد کا ذکر ہے اُن میں سے اکثر و بیشتر ایسے ہیں جن کے حالات سے اس زمانہ کے لوگ بالکل ناواقف ہیں مثلاً عارف ہندی (وشوامتر) گوتم، زرتشت، طالستائی، کچنر، سعید حلیم پاشا، درویش سوڈانی، حلاج، قرۃ العین، نطشہ، شرف النسار، سید علی ہمدانی، ملا طاہر غنی، سلطان شہاب الدین کشمیری، بہرتری ہری اور حکیم ناصر خسرو وغیرہ اس لئے یہ اشخاص اس کتاب کے پڑھنے والوں کے لئے کوئی دلچسپی نہیں رکھتے۔ جب ایک شخص یہی نہیں جانتا کہ بہرتری ہری یا ناصر خسرو کون تھا! تو اسے اس کی گفتگو میں کیا کشش محسوس ہوگی؟

علاوہ بریں اکثر پڑھنے والوں کی سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ مثلاً گوتم یا زرتشت یا قرۃ العین کا ذکر ہی کیوں کیا؟ یہ الجھن ان کی رہی سہی دلچسپی بھی ختم کر دیتی ہے۔

پانچویں وجہ یہ ہے کہ اقبال نے ان افراد سے جو مکالمات یا سوالات کئے ہیں وہ اس قسم کے ہیں کہ جبتک پڑھنے والے کو فلسفہ، کلام، الٰہیات اور تصوف کے بنیادی مسائل سے آگاہی نہ ہو اسے ان کے پڑھنے میں کوئی لطف نہیں آسکتا۔ اور اس بات کے اظہار کی چنداں ضرورت نہیں ہے کہ اس زمانہ کے تعلیم یافتہ حضرات ان علوم کو

درخورِ اعتناء ہی نہیں سمجھتے بلکہ ان کے حصول کو تضیعِ اوقات یقین کرتے ہیں، اندریں حالات انہیں اس قبیل کے مباحث میں کیا دلچسپی ہو سکتی ہے۔

چھٹا سبب یہ ہے کہ ہماری قوم کے تعلیم یافتہ افراد، اپنی روایتی "تن آسانی" کی وجہ سے "ہلکی پھلکی" چیزوں کے عادی ہو چکے ہیں۔ اس پر ستم یہ ہے کہ مغربی نظامِ تعلیم نے ان کے علمی مذاق کو اس درجہ پست کر دیا ہے کہ کائنات اور حیات کے اہم مسائل پر غور کرنا ان کے لئے ایک بارِ عظیم ہو گیا ہے۔ جسے دیکھو "اک گونہ بیخودی" کا طالب نظر آتا ہے۔

آخری سبب یہ ہے کہ نہ تو کتاب کے نام سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ اس طویل نظم کا بنیادی تصور کیا ہے اور نہ بادی النظر میں "مناجات" سے اس کا سراغ مل سکتا ہے۔ مناجات کے بعد یک لخت آسمان کی باتیں شروع ہو جاتی ہیں اور پڑھنے والا محوِ حیرت ہو جاتا ہے کہ یا الٰہی! زمین نے کیا قصور کیا کہ آسمان نے اسے "نکوہش" کی اور اس کے بعد معراج کے اسرار منکشف ہونے لگتے ہیں۔

چونکہ بنیادی تصور آنکھ سے اوجھل ہو جاتا ہے (وہ تو مناجات میں مذکور ہے) اس لئے عام پڑھنے والوں کو نفسِ مضمون سے دلچسپی پیدا نہیں ہوتی۔

میں اس بات کا اعتراف کرتا ہوں کہ اس کتاب کی شرح کما حقہ نہیں کر سکا تاہم اس خیال سے کہ شاید میری کوشش ناتمام سے شائقین کو اس عظیم الشان کتاب کے سمجھنے میں کچھ آسانی ہو جائے، میں یہ کتاب شائع کرنے کی جرأت کر رہا ہوں۔[۱۲]

مقدمہ

فصل اوّل

جاوید نامہ کی نوعیت اور اس کی خصوصیات

سنہ ۱۹۲۸ء میں علامہ اقبال "خطباتِ مدراس" کی ترتیب سے فارغ ہوئے تو انہوں نے اس کتاب کا خاکہ ذہن میں مرتب کیا سنہ ۱۹۳۱ء کے آخر میں اس کو پایۂ تکمیل تک پہونچایا اور فروری سنہ ۱۹۳۲ء میں یہ کتاب پہلی مرتبہ شائع ہوئی۔

یہ وہ زمانہ ہے جب دُنیا، اُن درختوں کے کڑوے پھل کھا رہی تھی جو اُس نے سنہ ۱۹۱۴ء سے سنہ ۱۹۱۸ء تک یورپ کی وادیوں میں بوئے تھے۔

(ا) مذہب اور اخلاق کو "گہری گور" میں دفن کرنے کے بعد ارباب سیاست اور اصحابِ تدبر، ابلیسی نظریۂ سیاست کو مذہب کا "نعم البدل" بنانے کی کوشش کر رہے تھے۔

(ب) روس میں اشتراکیت کو اقتدارِ کلی حاصل ہو چکا تھا اور اسٹالین اس بد نصیب ملک کو الحاد اور بیدینی کا مرکز بنانے کے لئے اپنی پوری قوت صرف کر رہا تھا۔

(ج) ہر طرف معاشی بدحالی کا دور دورہ تھا۔ چنانچہ اس زمانہ میں ۲۵ - ۳۰ روپے ماہوار میں ایک گریجویٹ بآسانی مل جاتا تھا۔ اور اس بدنصیب طبقہ کی تنخواہ کا یہ اسکیل سنہ ۱۹۳۹ء تک برقرار رہا۔

(د) پہلی جنگِ عظیم کی ہولناکیوں اور تباہ کاریوں کے بعد مشرق اور مغرب دونوں دیاروں کے باشندوں کے دماغوں میں یہ سوالات اکثر گردش کناں تھے کہ اس وحشت، بربریت، ظلم وستم کا منبع کیا ہے؟ انسان اپنی بلندیوں سے نیچے اتر کر حیوانوں کی صف میں کیوں شامل ہو گیا ہے؟ انسانیت کدھر کدھر جارہی ہے؟ اور اس مرض کا علاج کیا ہے؟

(ہ) ہندوستان بھی، جو کبھی جنت نشان تھا، انگریزوں کی حکمت عملی کی بدولت دس سال سے لاقانونیت کی مستقل آماجگاہ بنا ہوا تھا۔

اس کے علاوہ سیاست ملکی میں بھی ہر طرف چپقلش رونما تھی۔ نہرو رپورٹ، سائمن کمیشن، سودیشی بائیکاٹ، احرار، کانگریس، خاکسار، مسلم لیگ، عدم تعاون، عصیانِ مدنی، تحریکِ نمک سازی، ترک خطابات، سوراجیہ پارٹی، مالوی مونجے گروپ، گرام سدھار، تحریک کشمیر اور راؤنڈ ٹیبل کانفرنس، گوناگوں ہنگامے اور نت نئی تحریکیں ـــــ غرضیکہ ہندوستان کے باشندے مختلف جماعتوں میں منقسم تھے لیکن لطف یہ ہے کہ "اہنسا کے پجاری" سے لے کر "بُغدے خاں" تک اور "سعدی کے بھتیجے" سے لے کر "ملٹن کے غلام" تک سب لندن کے کنھیا کی بانسری پر رقص کر رہے تھے! یہ تھے خارجی حالات جب یہ لاجواب کتاب ـــــ میں شائع ہوئی جس میں اقبال نے پریشان حال اور مضطرب انسان کو اس کے حقیقی مقام سے آگاہ کیا:-

آدمیت؟ احترامِ آدمی
باخبر شو از مقامِ آدمی

بالفاظِ دگر، اقبال نے غلامی میں جکڑے ہوئے انسان کو یہ مژدہ سنایا کہ اگر تو اپنی حقیقت سے آگاہ ہو جائے تو یہ مادی دُنیا تو کیا چیز ہے، تو زمان ومکان پر حکمران ہو سکتا ہے۔

اقبال نے اس کتاب کے ذریعہ سے دُنیا والوں کو یہ پیغام دیا کہ اگر امن وامان

اور راحت و اطمینان کی آرزو ہے تو عقل کے بجائے عشق کی پیروی کرو۔ کیونکہ یہ وہ تریاق ہے جو ہر قسم کے زہر کا ازالہ کر سکتا ہے۔

جاوید نامہ بلا شبہ فارسی ادبیات میں اپنی نوعیت کی پہلی کتاب ہے۔ اور ادبیاتِ عالم میں اگر اس کی نظیر مل سکتی ہے تو دانتے کی "طربیۂ ایزدی" ہے۔ جو آج سے چھ سو سال پہلے لکھی گئی تھی۔

اس کتاب میں اقبالؔ نے اسلامی تصوّف کے حقائق و معارف واضح کر کے بنی آدم کی تسکینِ قلب کا سامان بہم پہنچایا ہے۔ یوں سمجھیے کہ تصوّف کا وہ رنگ جو بانگِ درا کی اس نظم میں جھلکتا ہے:۔

چھپایا حُسن کو اپنے کلیم اللہ سے جس نے
وہی ناز آفریں ہے جلوہ پیرا نازنینوں میں

....

بھڑک اُٹھا کوئی تیری ادائے ماعرفنا پر
ترا رتبہ رہا بڑھ چڑھ کے سب ناز آفرینوں میں

جاوید نامہ میں اپنے مرتبۂ کمال کو پہونچ گیا ہے۔ جیسا کہ ان دو شعروں سے واضح ہو سکتا ہے:۔

کس ز سرّ عبدہٗ آگاہ نیست
عبدہٗ جز سرّ الا اللہ نیست

لا الٰہ تیغ و دمِ او عبدہٗ
فاش تر خواہی بگو ہو عبدہٗ

جاویدنامہ کی خصوصیات

خصوصیت ۱:۔ تمام نقادانِ فن اس امر پر متفق ہیں کہ جاوید نامہ اقبال کی وہ لازوال تصنیف ہے جس نے خود انہیں بھی زندہ جاوید بنا دیا۔ یہ کتاب ان کے شاعرانہ کمالات کا بہترین نمونہ ہے اور بلاشبہ ان کی زندگی کا حاصل ہے، جس میں انہوں نے شاعری میں فلسفہ کو اس طرح سمو دیا ہے کہ ایک کو دوسرے سے جدا نہیں کر سکتے۔

۲:۔ اقبال نے اس کتاب میں اکثر و بیشتر حقائق و معارف ایسے بیان کئے ہیں جن کا تعلق عالمِ بالا یا "جہانِ دیگر" سے ہے یعنی اس دنیا کی باتیں بہت کم ہیں، زیادہ تر اُس دُنیا کے اسرار واضح کئے ہیں۔ چنانچہ خود کہتے ہیں:۔

آنچہ گفتم از جہانِ دیگر است
ایں کتاب از آسمانِ دیگر است

اسی لئے خدا سے یہ دُعا کی ہے:۔

بر جواناں سہل کن حرفِ مرا
بہرِ شاں پایاب کن ژرفِ مرا

۳:۔ اس کی نظیر خود ان کی تصانیف میں بھی نہیں ملتی۔

(ا) "اسرار و رموز" میں انہوں نے اپنا پیغام پیش کیا ہے۔

(ب) "پیامِ مشرق" میں رباعیات ہیں، قطعات ہیں، نظمیں ہیں، غزلیں ہیں اور مغربی حکماء پر تنقید ہے۔

(ج) "زبورِ عجم" میں غزلیں ہیں اور گلشنِ رازِ جدید میں تصوف (وحدۃ الوجود) کی تعلیم

دی ہے۔

(د) "مسافر" میں سفرِ افغانستان کے تأثرات ہیں۔ "پس چہ باید کرد" میں مسلمانوں کو عشق و محبت کا پیغام دیا ہے۔

(ہ) "ارمغانِ حجاز" میں حضرتِ احدیت اور بارگاہِ رسالتؐ میں کچھ معروضات پیش کی ہیں اور حکمت کے چند نکتے بیان کئے ہیں۔

مگر جاوید نامہ کا رنگ ہی کچھ اور ہے، یہ تو ایک طویل تمثیلی نظم ہے جس میں شاعر نے افلاک اور آں سوئے افلاک، دونوں کی سیر کی ہے بلکہ خدا سے بھی ملاقات کی ہے۔

عہ :- فلسفیانہ نظم ہونے کے باوجود پوری کتاب ادبی لطافتوں سے معمور ہے۔ کلام میں پختگی ہے، شیرینی ہے روانی ہے۔ اور سب سے بڑھ کر بات یہ ہے کہ سوز و گداز ہے۔ ذیل میں چند اشعار درج کئے جاتے ہیں جن سے ان خوبیوں کا کچھ اندازہ ہو سکے گا:-

آیۂ تسخیر اندر شانِ کیست؟ ایں سپہرِ نیلگوں حیرانِ کیست؟
رازدانِ علم الاسماء کہ بود؟ مستِ آں ساقی و آں صہبا کہ بود؟
برگزیدی از ہمہ عالم کرا؟ کردی از رازِ دروں محرم کرا؟
اے ترا تیرے کہ ما را سینہ سفت؟ حرفِ "ادعونی" کہ گفت و با کہ گفت؟
روئے تو ایمانِ من قرآنِ من؟ جلوہ داری دریغ از جانِ من؟

از زیانِ صد شعاعِ آفتاب
کم نمی گردد متاعِ آفتاب

۱۲

بر مقامِ خود رسیدن زندگی است ذات را بے پردہ دیدن زندگی است
مردِ مومن در نسازد با صفات مصطفٰے راضی نہ شد اِلّا بذات
چیست معراج؟ آرزوئے شاہدے امتحانے روبروئے شاہدے
شاہدِ عادل کہ بے تصدیقِ او زندگی ما را چو گُل را رنگ و بو

ذرّہ از کف مدہ تابے کہ ہست | پختہ گیر اندر گرہ تابے کہ ہست
پیکرِ فرسودہ را دیگر تراش | امتحانِ خویش کن "موجود" باش

ایں چنیں موجود، محمود است و بس
ورنہ نارِ زندگی دود است و بس

۵:۔ کتاب میں اکثر و بیشتر مقامات میں جو مکالمات درج ہیں وہ بہت برجستہ، بلیغ اور دلچسپ ہیں۔ کہیں ایسا ہے کہ ایک شعر میں سوال ہے دوسرے میں جواب ہے، کہیں ایک مصرع میں سوال ہے دوسرے میں جواب ہے اور کہیں ایسا ہے کہ ایک ہی مصرع میں سوال اور جواب دونوں مذکور ہیں۔

پہلی مثال:۔ (سوال) باز گوا ے صاحبِ اسرارِ شرق
درمیانِ زاہد و عاشق چہ فرق؟

(جواب) زاہد اندر عالمِ دُنیا غریب
عاشق اندر عالمِ عقبیٰ غریب

دوسری مثال:۔ (سوال) فاش تر گو زانکہ فہم نارسا ست
(جواب) ایں سخن را فاش تر گفتن خطا ست

(سوال) گفتگوئے اہلِ دل بے حاصل است؟
(جواب) نکتہ را بر لب رسیدن مشکل است

تیسری مثال:۔

گفت مرگِ عقل؟ گفتم ترکِ فکر | گفت مرگِ قلب؟ گفتم ترکِ ذکر
گفت تن؟ گفتم کہ زاد از گردِ رہ | گفت جاں؟ گفتم کہ رمزِ لا الٰہ

گفت آدم؟ گفتم از اسرارِ اوست | گفت عالم؟ گفتم از خود روبروست
گفت دیں؟ عامیاں؟ گفتم شنید | گفت دینِ عارفاں؟ گفتم کہ دید

ع ۶:۔ مشکل فلسفیانہ مباحث کے مطالعہ سے چونکہ دماغ تھک جاتا ہے لہٰذا اس تھکن کو دور کرنے اور طبیعت میں شگفتگی پیدا کرنے کے لئے مناسب مقامات پر دلکش غزلیں بھی درج کردی ہیں۔ یہ غزلیں ایسی معلوم ہوتی ہیں جیسے صحرا میں کوئی نخلستان آجائے، اور مسافر کی ساری کوفت دور ہو جائے۔

ع ۷:۔ پوری کتاب از اوّل تا آخر رجائیت کی روح سے معمور ہے۔ پڑھنے والے کو یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ میں اشرف المخلوقات ہوں، میری ترقی کی کوئی حد نہیں ہے۔ اگر صحیح طریق پر کوشش کروں تو تمام مشکلات پر غالب آسکتا ہوں بلکہ زمان و مکان پر حکمراں ہو سکتا ہوں۔ اور آخر میں تو ایک مقام ایسا آجاتا ہے جہاں انسانیت کے ڈانڈے الوہیت سے مل جاتے ہیں، جسے افسانہ عروج آدم کا ذروۃ الشرف (CLIMAX) کہہ سکتے ہیں:۔

زندہ؟ مشتاق شو خلّاق شو | ہمچو ما گیرندۂ آفاق شو
در شکن آنرا کہ ناید سازگار | از ضمیرِ خود دگر عالم بیار
بندۂ آزاد را آید گراں | زیستن اندر جہانِ دیگراں
ہر کہ او را قوّتِ تخلیق نیست | پیش ما جز کافر و زندیق نیست

از جمالِ ما نصیبِ خود نہ برد
از نخیلِ زندگانی بر نہ خورد

ع ۸:۔ اس کتاب میں اقبالؔ نے حیات اور کائنات دونوں کا مطالعہ مابعد الطبیعاتی نقطۂ نگاہ سے کیا ہے اور اس نگاہ کا وظیفہ (فریضہ) یہ ہے کثرت میں وحدت کی جستجو کرے (ہر فلسفی کا مطمح نظر یہی ہوتا ہے) چنانچہ اقبالؔ اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ حیات اور کائنات کے ان لاتعداد اور گوناگوں مظاہر کی حقیقت، صرف ایک ذات ہے

جو واجب الوجود ہے اور چونکہ اس کا وجوب اس کے لئے عین ذات ہے اس لئے وہ موجود بالذات بھی ہے یعنی وجود اس کا خانہ زاد ہے، کسی کا عطا کردہ نہیں ہے۔ یہی ذات واحد حقیقتِ اقصیٰ یا الحق ہے اور اس کی ذات کا تقاضا عمل ہے جسے تصوف کی اصطلاح میں تجلی یا "جلوہ گری" کہتے ہیں اور قرآنِ حکیم اسی کو "شان" سے تعبیر کرتا ہے کما قال "کُلَّ یومٍ ھُوَ فی شان"۔ اسی نکتہ کی وضاحت انہوں نے "خطباتِ مدراس" میں کئی مقامات پر کی ہے۔

ع۹۔ اس کتاب میں انہوں نے اپنی بالغ نظری اور ژرف نگاہی کے علاوہ اپنی وسعتِ قلب کا بھی ثبوت دیا ہے۔ جس طرح انہوں نے مسلمان مشاہیر کو اس کتاب میں جگہ دی ہے اسی طرح غیر مسلم افراد مثلاً "وشوامتر"، "گوتم بدھ"، "زرتشت"، "ٹالسٹائی اور بھرتری ہری کو بھی بڑی عزت کا مقام عطا ہے۔

جب ہم اقبال کے اس اندازِ فکر اور رجحانِ طبع کا موازنہ دانتے سے کرتے ہیں تو ہمیں آخر الذکر کی جنگ نظری بلکہ خبثِ باطنی پر سخت حیرت ہوتی ہے کہ علم و فضل، حکمت اور فلسفہ بلکہ شاعری کی آسمانی دیوی بھی اس کے اندر پاکیزگی کا رنگ پیدا نہ کر سکی۔ اگر اس میں ذرا بھی آدمیت ہوتی تو وہ مخبرِ موجودات، زُبدۂ کائنات، رحمۃٌ للعالمین، ملاذُ المذنبین برزخِ کبریٰ، سرکارِ مدینہ علیہ افضل التحیات والثناء کی شانِ اقدس میں گستاخی نہ کرتا۔ میں وہ ناپاک عبارت یہاں نقل نہیں کر سکتا، جسے دانتے کی سفاہت، دناءت اور خباثت کا مشاہدہ کرنا ہو وہ اُس عبارت کو ڈیوائن کامیڈی میں بطور خود پڑھ لے۔

ع۱۰۔ اقبال نے "پیام مشرق" میں شعر اور حکمت میں فرق بتاتے ہوئے یہ لکھا تھا:۔

حق اگر سوزے ندارد حکمت است
شعر می گردد چو سوز از دل گرفت

جاوید نامہ میں ہم کو اکثر و بیشتر مقامات میں حکمت اور سوزِ دل کا خوشگوار امتزاج نظر آتا ہے جس کی وجہ سے کلام میں غضب کی دلکشی اور جاذبیت پیدا ہو گئی ہے۔

ع۱۱:۔ چونکہ اقبالؔ، مستیٔ عشق کو جاوید بنانا چاہتے ہیں، اس لئے انہوں نے "فراق" کو انسانی زندگی کے لیے "سازگار" قرار دیا ہے۔ عام طور سے شعراء فراق کو مذموم سمجھتے ہیں اور وصال کی تمنا کرتے ہیں مگر اقبالؔ کہتے ہیں کہ

ع تو نشناسی ہنوز، شوق بمیرد ز وصل
چیست حیات دوام؟ سوختنِ ناتمام (پیامِ مشرق)

یہ تصور کہ فراق کی بدولت حیاتِ دوام حاصل ہو سکتی ہے، سب سے پہلے انہوں نے "پیامِ مشرق" میں پیش کیا اس کے بعد "زبورِ عجم" میں اس کی صراحت کی لیکن "جاوید نامہ" میں اس کی وضاحت میں پورا زورِ قلم صرف کر دیا ہے۔ یوں، اُردو کلام میں بھی کہیں کہیں اس کی طرف اشارے کئے ہیں مثلاً

عالمِ سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق
وصل میں مرگِ آرزو، ہجر میں لذتِ طلب (بالِ جبریل)

ع۱۲:۔ بانگِ درا میں اقبالؔ ہم کو تسکینِ قلب کے جویا نظر آتے ہیں اور زندگی کے اسرار سے آگاہ ہونا چاہتے ہیں۔ جاوید نامہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انہیں تسکینِ قلب، کا نسخہ بھی حاصل ہو گیا ہے اور اسرارِ حیات بھی ان پر منکشف ہو گئے ہیں۔ بالفاظِ دگر، اس کتاب میں انہوں نے انہی دو چیزوں کو شاعرانہ آب و تاب کے ساتھ دنیا کے سامنے پیش کیا ہے۔

نیز، جو دعا انہوں نے ۱۹۰۵ء میں حضرت محبوبِ الٰہی دہلویؒ کی درگاہ میں حاضر ہو کر مانگی تھی کہ:۔

مقام ہمسفروں سے ہو اس قدر آگے
کہ سمجھے منزلِ مقصود کارواں مجھ کو

وہ دعا، جاوید نامہ، کی شکل میں پوری ہو گئی۔ اس کتاب میں بلا شبہ وہ اپنے ہمسفروں (ہمعصر شعراء) سے اس قدر آگے ہیں کہ ان میں سے اکثر و بیشتر کا آئیڈیل (مطمحِ نظر) بن گئے ہیں۔ اور بقول مجی و عزیزی ادریس احمد خاں آذر سینائی سلمہٗ وہ اُن کے افکارِ عالیہ

صدیوں تک شعراء اور ادباء کے حق میں ذہنی اور باطنی تحریک کا سبب بنتے رہیں گے اور وہ لوگ ان کے خرمنِ حکمت سے خوشہ چینی کرتے رہیں گے۔

ع۱۳:۔ جاوید نامہ کے مطالعہ سے معلوم ہوسکتا ہے کہ اقبالؔ کے نزدیک اسلامی تصوف (جسے اکثر اصحاب غیر اسلامی تصوف سے جدا نہیں کر سکتے، اس لئے اس سے بدظن ہوجاتے ہیں) دونوں باتوں کی تعلیم دیتا ہے:۔

(ا) عشق کی بدولت خدا کی صفات اپنے اندر پیدا کرو۔

(ب) جہاد فی سبیل اللہ کو مقصدِ حیات بناؤ۔

ع۱۴:۔ جاوید نامہ میں انہوں نے پہلی مرتبہ حقیقتِ محمدیؐ کی وضاحت کی ہے اور غیریت کا پردہ اٹھا کر عینیت کا جلوہ دکھایا ہے۔ اسے پڑھ کر بے ساختہ یہ شعر زبان پر آجاتا ہے:۔

من تو شدم تو من شدی من تن شدم تو جاں شدی
تاکس نگوید بعد ازیں من دیگرم تو دیگری

ع۱۵:۔ جاوید نامہ میں انہوں نے ہندوستان اور علم برداران حریت دونوں سے بے پناہ عقیدت کا اظہار کیا ہے اور وطن کی زبوں حالی اور غلامی پر سخت ماتم کیا ہے۔ اسی طرح کشمیری مسلمانوں کی تباہ حالی پر بھی آنسو بہائے ہیں۔

ع۱۶:۔ اس کتاب میں انہوں نے "محکمات عالم قرآنی" کے عنوان سے اسلام کے سیاسی اور عمرانی نظام کا ایک اجمالی خاکہ پیش کیا ہے تاکہ بنی آدم کو یہ معلوم ہوجائے کہ اگر یہ نظام رائج ہوجائے تو دنیا جنت بن سکتی ہے، کیونکہ یہ نظام غیر مسلموں کے حق میں بھی رحمت ہے۔ حکومتِ الٰہیہ کسی خاص قوم کی حکومت کا نام نہیں ہے (جس سے یہ خطرہ لاحق ہوسکتا ہے کہ وہ قوم کسی وقت دوسری اقوام یا کسی خاص قوم کی دشمن بن سکتی ہے) بلکہ اللہ کے بندوں پر اللہ کی حکومت کا اصطلاحی نام "حکومتِ الٰہیہ" ہے۔

ع۱۷:۔ جاوید نامہ میں اقبالؔ نے سوز و سازِ زندگی کے اہم موضوع کو ایسے دلکش، لطیف اور نادر استعارات کے پردہ میں بیان کیا ہے کہ اس کی مثال دنیا کے بہت کم شاعروں کے کلام میں مل سکے گی۔ اس کتاب کے مطالعہ کے بعد یہ حقیقت، دل و دماغ پر

مرتسم ہو جاتی ہے کہ بلا شبہ سوز و سازہی میں زندگی کا کمال مضمر ہے۔

ع ۱۸:۔ اس کتاب میں انہوں نے علم یا عقل اور عشق کا موازنہ کر کے عشق کی برتری ثابت کی ہے۔ اس کی مزید تفصیل اپنے موقع پر ملے گی۔

ع ۱۹:۔ اس کتاب میں انہوں نے جوانوں کو خاص طور سے اپنا مخاطب بنایا ہے کیونکہ اقبال دنیا میں ایک انقلاب کے آرزومند ہیں اور اس کام کی صلاحیت "پیرانِ کہن" کے مقابلہ میں نوجوانوں میں بہت زیادہ ہوتی ہے۔

ع ۲۰:۔ اقبال نے سنائی رح، عطار رح، رومی رح، جامی رح اور عراقی رح کے کلام سے جس قدر استفادہ کیا تھا اس کا نچوڑ انہوں نے اس کتاب میں پیش کر دیا ہے یہی وجہ ہے کہ اس کتاب میں شاعری اور پیغمبری کی سرحدیں مل گئی ہیں۔ کما قال

شعر را مقصود اگر آدم گری است

شاعری ہم وارثِ پیغمبری است

ع ۲۱:۔ کتاب کے آخر میں اقبال نے تحتِ عنوانِ "سخنے بہ نژادِ نو" نوجوانوں کو دینِ اسلام کے بنیادی تصورات سے بھی آگاہ کر دیا ہے اور ان کی ذہنی اور قلبی تربیت کے لئے جو باتیں اشد ضروری ہیں انہیں بھی نہایت سلیس انداز میں بیان کر دیا ہے۔ مزید خوبیاں تو اپنے موقع پر بیان ہوں گی۔ اس جگہ اتنا لکھ دینا کافی ہے کہ جاوید نامہ کا یہ آخری حصہ ان کے پیغام اور کلام دونوں کا خلاصہ ہے یہ انہوں نے اس لئے لکھا ہے کہ نوجوانوں میں جذبۂ طلب پیدا ہو جائے۔

ع ۲۲:۔ آخری خصوصیت (یہی اس کتاب کا بنیادی تصور ہے) یہ ہے کہ اس کتاب میں اقبال نے یہ بتایا ہے کہ انسان زمان و مکان پر کس طرح غالب آسکتا ہے اور جب غالب آجائے گا تو اس میں کیا شان پیدا ہو جائے گی۔ ان کی رائے میں "رمزِ دینِ مصطفٰیؐ" یہی ہے کہ انسان جسم کے بجائے اپنی روح کو رقص سکھادے۔ جب روح، رقص کرنا سیکھ جائیگی تو زمان و مکان پر خود بخود غالب آجائے گی، یعنی جاودانی ہو جائے گی۔

فصل دوم

جاوید نامہ کا تعارف

تمہید:۔ چونکہ "جاوید نامہ" اپنی نوعیت کے اعتبار سے فارسی میں پہلی کتاب تھی اور علامہ اقبال خود بھی اس بات سے آگاہ تھے کہ اکثر شائقین کو اس کے سمجھنے میں دشواری ہوگی اس لئے انہوں نے اس کتاب کا تعارف خود لکھوایا تھا جو "چودھری" کے نام سے اکتوبر ۱۹۳۲ء میں شائع ہوا تھا۔ میں مناسب سمجھتا ہوں کہ اس مضمون کو بلا کسی تغیر لفظی اس فصل میں نقل کر دوں۔

"جاوید نامہ" کا آغاز اوائل ۱۹۲۹ء میں ہوا اور ابتدائے ۱۹۳۲ء میں یہ کتاب شائع ہوئی۔ گویا تین سال میں پایۂ تکمیل کو پہنچی۔

جاوید نامہ دراصل معراج نامہ ہے۔ اسرار و حقائق معراج محمدیہ پر ایک کتاب لکھنے کا خیال مدت سے علامہ اقبال کے دماغ میں تھا۔ معراج نامہ کے بجائے کتاب کا نام "جاوید نامہ" رکھنے کی محرک دو تین باتیں ہوئیں۔

اسلام کی اور بہت سی باتوں کی طرح مسلمانوں نے معراج کی حقیقت پر بھی بہت کم غور کیا ہے۔ دراصل "گلشن راز جدید" کی طرح علوم حاضرہ کی روشنی میں معراج کی شرح لکھ کر ایک قسم کا "معراج نامہ جدید" لکھنے کا خیال تھا جو بہت ممکن ہے عام شرحی انداز میں تحریر ہوتا اور اپنی موجودہ "آسمانی ڈرامہ" کی شکل اختیار نہ کرتا، لیکن اسی اثناء میں اطالیہ کے مشہور شاعر دانتے کی کتاب "ڈیوائن کامیڈی" پر چند نئی اور اہم تنقیدیں یورپ میں شائع ہو چکی تھیں، جن میں اس حقیقت کو ثابت کیا گیا تھا کہ دانتے کی تصنیف مذکورہ بالا کا

تمام پلاٹ بلکہ اس کے بیشتر تفصیلی مناظر اُن واقعات پر مبنی ہیں جو اسلام میں معراجِ محمدیؐ کے متعلق بعض احادیث و روایات میں مذکور ہوئے یا بعد ازاں بعض ان مشہور متصوفین اور ادباء کی ان کتابوں میں درج ہوئے جن میں انھوں نے مختلف زاویائے خیال سے خود اپنی معراج کا ذکر کیا یا معراجِ نبویؐ کی شرح لکھی۔

ایک حد تک اس واقعہ نے اس امر کی طرف توجہ دلائی کہ عام تشریحی انداز میں معراج نامہ لکھنے کے بجائے جو وسعتِ مضامین کے اعتبار سے یقیناً حقائقِ معراج کے مباحث تک ہی محدود رہتا، دانتے کے انداز میں ادبی نقطۂ نگاہ سے "معراجِ اقبال" لکھا جائے جس میں قیدِ مباحث سے آزادی ہو اور تخیل و ادراک، تفسیر و تاویل کی تنگ فضاء سے نکل کر فکر و بصیرت اور اختراع و الہام کی ان لامحدود فضاؤں تک جاہیں بہ آسانی پرواز کر سکیں۔

جاوید نامہ اور ڈیوائن کامیڈی، یہ مرکب الفاظ ایک دوسرے کے مترادف نہیں ہیں تاہم بادی النظر میں ایک معنوی سی مناسبت دونوں ناموں میں موجود ہے۔ علامہ اقبال کے فرزند ارجمند عزیزی "جاوید اقبال" سلمہٗ کا نام بھی کسی حد تک "جاوید نامہ" کا یہ نام ہونے کا ذمہ دار ہے، لیکن اک خاص معنی میں "جاوید نامہ" اس کتاب کا وہ آخری حصہ ہے جو آسمانی ڈرامہ کے خاتمہ کے بعد بطور ضمیمہ شامل ہے اور جس کا عنوان "سخنے بہ نژادِ نو" ہے۔

"ڈیوائن کامیڈی" کا یہ نام دانتے کا تجویز کردہ نہیں ہے۔ اس نے اپنے آسمانی ڈرامہ کا نام فقط "کامیڈی" رکھا تھا۔ لفظ "ڈیوائن" کا اضافہ اس کے مداحوں اور قدر دانوں نے کیا۔ اس کتاب کے جس سب سے پہلے ایڈیشن کا نام "ڈیوائن کامیڈی" رکھا گیا وہ سنہ ۱۵۵۵ء میں شائع ہوا تھا۔

مشرق کے لوگ اس حقیقت سے بے خبر ہیں کہ ہسپانیہ کے بعض مستشرقین کی تحقیقات نے اہلِ مغرب پر یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح واضح کر دی ہے کہ دانتے کی ڈیوائن کامیڈی کا ماخذ اولاً وہ احادیثِ نبویؐ ہیں جن میں معراج کی کیفیت بیان کی گئی ہے ثانیاً تصوف اور ادبِ اسلامیہ کی وہ کتابیں ہیں جن میں اسرارِ معراجِ نبویؐ پر روشنی ڈالنے کے علاوہ بعض صورتوں میں مصنفین نے خود اپنی سیاحتِ علوی اور مشاہدۂ تجلیات کا ذکر

کیا ہے۔ مؤخر الذکر میں شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن عربیؒ کی مشہور کتاب "فتوحاتِ مکہ" اور ابو العلاء معری کی تصنیف "رسالتہ الغفران" خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ چنانچہ میڈرڈ یونیورسٹی کے مشہور پروفیسر آسن (ASIN) جنھوں نے یہ انکشاف کیا ہے، اپنی معرکتہ الآرا کتاب "اسلام اینڈ ڈیوائن کامیڈی" یوں لکھتے ہیں:۔

"جب ڈینٹے الیغری اپنی اس حیرت انگیز نظم کا تصور اپنے ذہن میں لایا، اس سے کم از کم چھ سو سال پہلے اسلام میں ایک مذہبی روایت موجود تھی جو محمد (صلعم) کی مساکن حیات مابعد کی سیاحتوں پر مشتمل تھی۔ رفتہ رفتہ آٹھویں صدی سے لے کر تیرہویں صدی تک مسلم محدثین، مفسرین، علماء، صوفیاء، حکماء اور شعراء سب نے مل کر اس روایت کو ایک مذہبی تاریخی روایت کا لباس پہنا دیا۔ کبھی یہ روایت شروحِ معراج کی شکل میں بیان کی جاتی تھیں، کبھی راویوں کی اپنی واردات کی صورت میں، اور کبھی اتباعی تالیفات کے انداز میں۔ ان تمام روایات کو اگر ایک جگہ رکھ کر "ڈیوائن کامیڈی" سے مقابلہ کیا جائے تو مماثلت کے بہت سے مقامات خود بخود سامنے آجائیں گے۔ بلکہ کئی جگہ بہشت اور دوزخ کے عام خاکوں، ان کی منازل و مدارج، تذکرہ ہائے سزا و جزا، مشاہدۂ مناظرہ، انداز حرکات و سکناتِ افراد، واردات و حالاتِ سفر، رموز و کنایات و اشارات، دلیلِ راہ کے فرائض، اور اعلیٰ ادبی خوبیوں میں مطابقتِ کاملہ نظر آئے گی"۔

پروفیسر آسن نے احادیثِ معراج کو باعتبارِ اسناد، تین زمانوں میں تقسیم کر کے ہر زمانہ کی روایت کے تفصیلی اختلاف کو قصۂ معراج کے ارتقاء کا سبب قرار دیا ہے لیکن اس امر کا ذکر کر کے کہ رسولِ عربیؐ سے پہلے بھی بعض پیغمبروں سے متعلق معراج کی روایات موجود تھیں بلکہ ارداویراف کی ایرانی بہشت کی سیر کے قدیم افسانے بھی مذکور ہوتے تھے، وہ اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ "ان سیاحتوں اور معراجوں میں کوئی بھی اتنی واضح مکمل اور وسیع نہ تھی جتنی اسلامی روایت اپنے لٹریچر میں تھی۔ اس کے علاوہ اسلامی روایت ہر جاہل اور عالم مسلمان کے دل میں گھر کر چکی تھی اور اس کو صحیح تسلیم کرنا ان کے ایمان کا جزو تھا۔ آج بھی تمام اسلامی دنیا میں معراجِ نبویؐ کا دن مذہبی تہوار سمجھا جاتا ہے اور مراسم

مصر، ترکی، اور عراق وغیرہ اسلامی ممالک میں اس روز قومی تعطیل منائی جاتی ہے۔

اس بات سے واضح ہے کہ پیغمبر اسلامؐ کی معراج کے واقعہ میں مسلمانوں کا عقیدہ کس قدر راسخ ہے۔

اگر پروفیسر آیسن نے اسلامی ممالک کی سیر کی ہوتی اور مسلمانوں کے لٹریچر کا مختلف زبانوں میں مطالعہ کیا ہوتا تو اس کو معلوم ہو جاتا کہ معراجِ نبویؐ کی روایت کا مسلمانوں کے عقیدے اور تصور پر اس قدر تسلط ہے کہ مسلمانوں کی کوئی زبان ایسی نہیں ہے جس میں معراج نامہ موجود نہ ہو۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ مسئلہ معراج مسلمانوں کی سیاسیات پر بھی اثر انداز ہوا۔ یعنی اس بات پر کہ معراج جسمانی تھی یا روحانی، لڑائیوں کی نوبت یہاں تک پہونچی۔

معراج کا مذہبی اور علمی پہلو تو وہی ہے جسے مشاہدہ تجلّیٔ ذات کہنا چاہیے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہوا۔ دوسرا پہلو وہ ہے جسے متصوفانہ پہلو کہہ سکتے ہیں۔ صوفیہ کی معراج بھی دراصل ایک علمی اور مذہبی پہلو رکھتی ہے مختلف صوفیہ نے مختلف رنگوں میں تجلّیٔ ذات کے مشاہدہ کا ذکر کیا ہے۔ تصوف اُن طریقوں کا نام ہے جن سے براہِ راست، معرفتِ ذاتِ باری کے حصول کی کوشش کی جاتی ہے اور جو لوگ ان طریقوں کو اختیار کر کے تجلّیٔ ذات کے پرتو سے بہرہ یاب ہوئے انہوں نے بعض اوقات اس حصولِ مقصد کو معراج سے تعبیر کیا۔

اعاظمِ صوفیہ میں حضرت بایزید بسطامیؒ اور حضرت محی الدین ابنِ عربیؒ کی معراج عام طور سے مشہور ہے۔ اول الذکر کی معراج کی کیفیات شاید قلمبند نہ ہو سکیں مگر شیخ حضرت ابنِ عربیؒ نے تو "فتوحاتِ مکیہ" میں اپنی معراج پر دفتر کے دفتر لکھ ڈالے، اور سیاحتِ علوی میں دو افراد کو اپنا رہنما اور رفیقِ سفر بنا کر، جن میں سے ایک فلسفی ہے، دوسرا عالمِ دین، ان کی زبان سے دُنیا جہان کے علوم و فنون اور مسائل و مباحث کے متعلق اس انداز میں اظہارِ خیالات فرمایا ہے گویا یہ سب خیالات والہامات وانکشافات ہیں جو ان کے قلب پر بحالتِ معراج وارد ہوئے۔ خالص عرفانی ہونے کے بجائے شیخ اکبرؒ کی معراج زیادہ تر مذہبی ہے۔ انہوں نے سیاحتِ آسمانی اور مشاہدۂ ذات کے حقائق بڑی

تفصیل سے بیان کیے ہیں۔ تاہم مذہبی اور اخلاقی مباحث میں جس قدر توجہ صرف کی ہے، اُس قدر عرفانی حیثیت کی صورت میں نہیں کی۔ منازل، مناظر، واقعات، کیفیات اور مشاہدات کم و بیش اسی ترتیب میں ہیں جس میں معراجِ نبویؐ ہے۔ تاہم تفصیلات و تصریحات نے معراج کی تصویر کو ایسی کامل صورت میں پیش کیا ہے کہ ڈانٹے کے نقاد کو "ڈیوائن کامیڈی" کا تمام نقشہ "فتوحاتِ مکیہ" کے انہی ابواب کا چربہ نظر آتا ہے جن میں معراج کا ذکر ہے۔

معراج کا تیسرا پہلو خالص ادبی اور فنی ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ ادبی پہلو اخلاق اور مذہب کی جھلک سے بالکل معریٰ ہو۔ مشہور عربی نابینا شاعر ابو العلاء معری کا رسالۃ الغفران اسی ادبی پہلو کا حامل ہے یہ رسالہ اس نابینا شاعر نے اپنے ایک شاعر اور ادیب دوست ابو القارح حلبی کے ایک خط کے جواب میں لکھا تھا جس میں ابو القارح نے باوجود ابو العلاء کا مداح ہونے کے، اس پر طنزیہ پیرائے میں ان شعراء اور ادباء کو موردِ عتابِ الٰہی قرار دیا تھا جنھوں نے گناہ کی زندگی بسر کی تھی۔ اس کے جواب میں ابو العلاء نے رسالۃ الغفران میں ادبی اعتبار سے اپنی بہشت اور دوزخ کی سیر دکھائی اور وسعتِ رحمتِ ذات کو واضح کرنے کے لئے کئی بدکاروں، گنہ گاروں اور جاہلیت کے شعراء کو جنھوں نے مرنے سے پہلے توبہ کر لی تھی، غفران و رحمت کا سزاوار اور جنت میں داخل ہوتے ہوئے دکھایا۔ پروفیسر آسن کا خیال ہے کہ "ڈیوائن کامیڈی" کی بعض ادبی خوبیاں "رسالۃ الغفران" کی شرمندۂ احسان ہیں۔ اس رسالہ میں نہ صرف بعض قدیم اور ہمعصر شعراء کے کلام پر تنقید ہے بلکہ علمائے لغت سے ملاقات کے دوران بعض ادبی اور لغوی مسائل پر بحثیں بھی ہیں۔

اسی طرح شہرزوری کا ایک قصیدہ سفرِ روح کے متعلق ہے جس کو ابن خلکان نے نقل کیا ہے اور ویسٹن فیلڈ نے اس کا ترجمہ کر کے شائع کیا ہے۔ ممکن ہے اسلامی لٹریچر میں اور بھی کئی کتابیں ایسی ہوں جنھیں معراج کے عرفانی اور ادبی پہلوؤں کے نمونے کہا جا سکے، لیکن اس کے متعلق تحقیقات کی ضرورت ہے۔ یوں معراجِ نبویؐ کے اسرار و حقائق کا تذکرہ اسلامی لٹریچر میں قریباً ہر مصنف کی کسی نہ کسی تصنیف میں ملیگا۔ اسلامی تصانیف پر ایک زمانہ میں یہ رنگ غالب رہا ہے کہ حمدِ باری تعالیٰ کے بعد جب مصنف نے

نعتِ پیغمبر پر قلم اٹھایا تو اُس نے معراج پر ایک مستقل باب باندھا۔ مثلاً نظامی کا خمسہ اٹھا کر دیکھئے ہر کتاب میں یہ خصوصیت نظر آتی ہے۔

مغرب میں معراج کی روایت

پروفیسر آسن کی تحقیق کے مطابق معراج کی روایت مغرب میں، ہسپانوی علماء و صوفیائے اسلام کے ذریعہ پہنچی۔ ڈینٹے کی "ڈیوائن کامیڈی" کو معراج کے ادبی پہلو کا بڑا نمونہ کہنا چاہیئے (فتوحاتِ مکیہ کو پہلا بڑا نمونہ سمجھنا چاہیئے) یہ امر متحقق ہے کہ ڈینٹے نے شیخ اکبرؒ کی کتاب "فتوحاتِ مکیہ" سے بہشت، دوزخ، اعراف اور ان کے تمام منازل و مناظر کو نقل کیا اور اسی طرح تمام علوم مروجہ پر بحثیں کیں۔ البتہ سیاسی اور تاریخی واقعات کی بحث سے اپنی کتاب کی خوبیوں میں اضافہ کیا اور اپنے ماخذ کا ذکر نہ کر کے طویل زمانہ تک یورپ پر اپنی شاعرانہ اور حکیمانہ قابلیتوں کا سکہ جما دیا۔ "فتوحاتِ مکیہ" اور "ڈیوائن کامیڈی" کا موازنہ اس جگہ مناسب نہیں ہے ورنہ بتایا جا سکتا تھا کہ جو لوگ مغرب میں بڑے بڑے ادبی، علمی اور سیاسی انقلابات بپا کر گئے وہ سب اسلامی علوم اور ثقافت کے خوشہ چین تھے۔

جاوید نامہ — روایتِ معراج کا تیسرا ادبی نمونہ

اسلامی روایتِ معراج کے دُنیا میں مشہور ہونے سے چھ سو سال بعد ڈینٹے نے اپنی تخیلی معراج کے مشاہدات کی صورت میں اُس زمانے کے علوم و فنون پر تبصرہ کیا اور عیسائی اقوام کی مذہبی اور اخلاقی کمزوریوں پر جرح کی اور سیاسیات یورپ کے صحیح کوائف کا وہ مرقع اہلِ یورپ کے سامنے رکھا جس کی بدولت اس زمانہ کی نسلوں کے دل و دماغ، اخلاق و عادات اور حساس و شعورِ حیات میں وہ ہیجان رونما ہوا جو کچھ عرصہ کے بعد، یورپ کی عام علمی مذہبی اور سیاسی نشاۃ ثانیہ کا پیش خیمہ ثابت ہوا۔

ڈینٹے کی موت سے چھ سو سال کے بعد اقبال کا جاوید نامہ اہلِ مشرق کے سامنے زمانۂ حال کی مقتضیات اور ترقیات کو مدِ نظر رکھتے ہوئے قریباً انہی مباحث

و مقاصد کو پیش کر کے اس حصۂ دُنیا میں ویسے ہی انقلابات کا پیش خیمہ ہونے والا ہے۔

جاوید نامہ کو ہم روایت معراج کا تیسرا ادبی نمونہ کہہ سکتے ہیں (فتوحاتِ مکیہ پہلا اور ڈیوائن کامیڈی دوسرا نمونہ ہے) ممکن ہے اس چھ سو سال کے عرصہ میں کسی مسلم صوفی یا شاعر نے اس موضوع پر کچھ لکھا ہو لیکن جہاں تک ہم کوشش کر چکے ہیں، عام معراج ناموں کے علاوہ کوئی قابلِ ذکر تصنیف اس بحث پر دستیاب نہیں ہو سکی

معراجِ نبویؐ، فتوحاتِ مکیہ اور ڈیوائن کامیڈی

فتوحاتِ مکیہ اور ڈیوائن کامیڈی میں جو عام مماثلت ہے اس پر اب کتابیں لکھی جا چکی ہیں۔ دونوں میں جس خاص فرق کی طرف یہاں اشارہ کرنا مقصود ہے وہ یہ ہے کہ فتوحات کا مصنف خود صوفی اور صاحب حال تھا اس لئے اس کی تصنیف خود اس کے واردات، مکاشفات اور رُوحانی تصرفات کا آئینہ ہے، اس کی بنیاد محض تخیل یا آرٹ نہیں ہے۔

ڈینٹے نے "فتوحات" کی پیش کردہ تصویر کے تقریباً ہر خط و خال کو اپنے مو قلم کی نگارش میں پیش کیا لیکن اس کا یہ کارنامہ ایک بہترین ادبی تصنیف کے رتبہ سے آگے نہیں بڑھ سکتا۔ رہا یہ امر کہ بلحاظِ نتائج اس کی یہ تصنیف اور اس کی خوبیاں، بعض مقاصد میں بنی نوعِ آدم کے ایک کثیر گروہ کے دل و دماغ پر فتوحات کی نسبت زیادہ دور رس اثر ڈال گئیں، ایک ایسی حقیقت ہے جس سے انکار کی جرأت نہیں ہو سکتی۔ خیالات مابعد الموت کی حقیقتوں کے تجسس میں ابنِ عربیؒ اور ڈینٹے دونوں نے سات ستاروں کی سیر سے گذر کر بہشت، دوزخ اور اعراف کی فضاؤں کے نقشے کھینچے ہیں اور اصلاً ان کو اسی طرح تصور کیا ہے جس طرح وہ احادیثِ نبویؐ میں بیان ہوئے ہیں۔ اور سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ معراجِ نبویؐ میں مسجدِ اقصیٰ سے لے کر حدودِ آسمان سے پار جانے تک کسی درمیانی فلک یا ستارے کی سیر کا ذکر نہیں ہے البتہ بعض احادیث میں واپسی کے موقع پر بعض ستاروں کی سیر کا ذکر ہے۔ معراجِ نبویؐ کا عام ذکر لکھنے والے معراج نامہ مروجہ میں سیر سیارگان کو

لے آتے ہیں، مگر یہ قصے زیادہ تر کمزور احادیث پر مبنی ہیں، یا ان کا ماخذ شیخ اکبرؒ کی فتوحات ہوتی ہے۔

فتوحات، کامیڈی اور جاوید نامہ

جاوید نامہ کو ڈیوائن کامیڈی، اور فتوحات سے دو باتیں ممیز کرنے والی ہیں۔ پہلی یہ کہ اس میں وہ تمثیلاتی مظاہرات اور معمات SYMBOLISM ناپید ہیں، جو ان میں ہر مقام پر ملتے ہیں اور جن کی وجہ سے آجتک ان کے بعض مباحث عقدہ ہائے لاینحل سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے۔ دوسری یہ کہ اقبال نے زیادہ تر سیاروں (وہ بھی سات نہیں بلکہ چھ) کی سیاحت پر اکتفا کی ہے وہ دوزخ اور اعراف کے نزدیک تک نہیں گیا اور ساتویں سیارے میں پہنچنے کے بجائے "آنسوئے افلاک" جانکلا ہے اور یہ غالباً اس لئے کہ "جنت"، اور "حضور" اور "تجلی" کے لئے نئے تصورات اور نئے مقاصد و معانی دنیا کے سامنے رکھنے تھے۔ "ندائے جمال" کی سماعت کا شوق بھی کچھ کم کشش کا باعث نہیں تھا۔ "کلیم اللہی" مشکل تھی لیکن "سمیع اللہی" میں کیا باک ہو سکتا تھا۔؟

جن لوگوں کو اصلی جہنم دکھانے کی ضرورت تھی ان کو اقبال نے "فلکِ زحل" کے قلزمِ خونیں میں مبتلائے عذاب دکھایا ہے، اور وہ ایسے لوگ نہیں ہیں جو خالص مذہبی یا اخلاقی نقطۂ نظر سے مجرم یا گنہگار ہوں بلکہ وہ ایسی ارواحِ رذیلہ ہیں جو ملک و ملت سے غداری کی مرتکب ہوئی ہیں، اور جن کو دوزخ نے بھی اپنے اندر لینا قبول نہیں کیا۔

"فتوحات مکیہ" اور "ڈیوائن کامیڈی" حیات بعد الموت کے حقائق اور کیفیات کی کنہ معلوم کرنے کی کوششیں ہیں مگر معنوی اعتبار سے دونوں جدا ہیں۔ اول الذکر عرفانی مشاہدات کی حامل ہے اور آخر الذکر علمی ادبی اور سیاسی نکات پر حاوی ہے۔ افراد کے اذہان اور اخلاق کی شائستگی دونوں کا نصب العین ہے۔ تاہم "صوفی" اور "ڈرامہ نویس" اپنی توجہ مختلف مقاصد کو پیشِ نظر رکھ کر حیات مابعد الممات ہی پر مذکور رکھتے ہیں۔

اقبال کے لئے حیات بعد الموت کا مسئلہ بہت پیش پا افتادہ ہو چکا ہے۔

(کیونکہ وہ ایک مسلّم عالم اور حکیم ہے) اس لیئے وہ اپنی توجہ زیادہ تر حیاتِ حاضرہ یا حیاتِ مطلق یا بالفاظِ دگر بقائے حیاتِ انسانی کے مسئلہ پر صرف کرتا ہے۔ اس کے نزدیک یہ بات اس قدر اہم نہیں ہے کہ مرنے کے بعد بہشت یا دوزخ یا اعراف میں انسانوں کی زندگی کیسی ہوگی اس کے برعکس جس بات نے اسے تمام عمر پیچ و اضطراب میں رکھا ہے وہ یہی موجودہ حیاتِ انسانی ہے جو اقوامِ مشرق کے لیئے ان کی سیاسی، معاشی اور اقتصادی پستی کی وجہ سے موت سے بدتر ہو چکی ہے اور جس کے پاکیزہ ارتقار کی ضرورتوں سے اہلِ مغرب بوجہ اپنے مذہبی اخلاقی اور روحانی انحطاط کے غافل ہو چکے ہیں اور قریب ہے کہ اُسے (یعنی حیاتِ انسانی کو) ایک دُنیاوی قیامت سے دو چار ہونا پڑے جو مشرق اور مغرب دونوں کی موجودہ نسلوں کو تباہ و برباد کر کے تمام دنیا میں ایک ہموار نسل اور ایک مقصد واحد قوم کے ظہور اور فروغ کے لیئے میدان صاف کر جائے۔ بقاء و دوامِ حیاتِ انسانی کے یہ مباحث بھی اشارہ کرتے ہیں کہ اقبال نے اس تصنیف کا نام جاوید نامہ کیوں رکھا۔

اگر احادیثِ معراج، فتوحاتِ مکیہ، ڈیوائن کامیڈی اور جاوید نامہ کا پہلو بہ پہلو بامعانِ نظر مطالعہ کیا جائے تو شاید وہ تمام فرقِ مراتب سامنے آجائے جس سے نبی، ولی شاعر فلسفی اور فلسفی شاعر کو ایک دوسرے سے متمیز کیا جا سکتا ہے[1]۔

جاوید نامہ کے اہم مباحث

پیشتر اس کے کہ مختصراً جاوید نامہ کے بعض اہم مباحث کا تذکرہ کیا جائے کتاب کے دیباچہ کا جو صرف دو شعروں پر مشتمل ہے، یہاں نقل کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ وہ دو شعر یہ ہیں:-

---

[1] یہاں شاعر فلسفی سے ڈینٹے اور فلسفی شاعر سے اقبال مراد ہے۔ فلسفی شاعر سے اقبال کی مراد وہ فلسفی ہے جس نے اپنے فلسفہ کو شعر کی صورت میں بیان کیا ہو، اور شاعر فلسفی سے وہ شاعر مراد ہے جس نے اپنے شعر کو فلسفہ کے لباس میں نظم کیا ہو۔ ۱۲

خیالِ من بہ تماشائے آسمان بود است
بدوشِ ماہ و بآغوشِ کہکشاں بودہ است
گماں مبر کہ ہمیں خاکداں نشیمنِ ماست
کہ ہر ستارہ جہان است یا جہاں بودہ است

اس دیباچہ سے شاید انسانی زندگی کا یہ نصب العین قارئین کے سامنے آجائے، جس کے مطابق شاعر یہ سمجھتا ہے کہ منزلِ آخرت میں قدم رکھنے سے پیشتر ممکن ہے، حیاتِ انسانی ابھی زمین کی طرح اور ستاروں کو بھی آباد کرے یا ان کے آباد کر چکنے کے بعد دوامِ ابد کی طرف انتقال سے پہلے اس زمینی ستارہ میں بطور آخری منزل کے وارد ہوئی ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ خیال موجودہ سائنس کے انکشافات پر مبنی ہے جن کے مطابق مریخ وغیرہ ستاروں میں زندگی کے آثار پائے جاتے ہیں۔

چونکہ خود احادیثِ معراج میں بعض اجرامِ سماوی کے اندر حیاتِ انسانی کا ممکن ہونا اُن ملاقاتوں کی وجہ سے پایا جاتا ہے جو پیغمبرِ خدا (صلعم) نے معراج سے واپسی کے وقت مختلف انبیائے کرام سے کیں۔ اس لئے شاعر کا تخیل محض سائنس کے تصورات پر مبنی نہیں کہا جا سکتا۔ خود شیخِ اکبر حضرت ابنِ عربیؒ نے بہشت اور دوزخ سے پہلے سیارگان کی سیاحت اپنے اُن مکاشفات میں کی جو انہیں مکہ معظمہ کے دوران قیام میں حاصل ہوئے اور جن کو انہوں نے "فتوحاتِ مکیہ" کے نام سے تعبیر کیا۔ پیغمبرِ خدا کی معراج کے سلسلہ میں بجائے سیارگان کے "افلاک" کا ذکر ہے۔ اقبال نے غالباً اسی نکتہ کو ملحوظ رکھ کر جاوید نامہ میں قمر و عطارد و مشتری وغیرہ کو سیارہ کے بجائے فلک کا نام دیا ہے۔

مناجات اور اقبالی شکوے

کتاب مناجات سے شروع ہوتی ہے لیکن ایسی مناجات کہ اقبال ہی کی زبان سے ادا ہو سکتی تھی۔ حقائقِ حیات کے متعلق مستفسرانہ انداز میں ذاتِ باری کو مخاطب کرنا جیسا اقبال کو آیا شاید اولیائے خاص کو بھی نصیب نہ ہوا ہوگا۔ ہر شعر اور ہر مصرع تعلقِ ولایت پر دال ہے۔ تا ممکن ہے کہ شکوہ کا مصنف نہ کہا یا

کے اعادہ سے تھک جائے، بلکہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ جب تک اپنے مقاصد کو حاصل نہ کرلے گا خدا کا پلہ نہ چھوڑے گا۔ بعض مشہور اقبالی شکوے اس مناجات میں آگئے ہیں۔

جہانِ ہفت رنگ میں آدمی کی ہم نفس سے محرومی سب سے پہلی شکایت ہے یہ موجودہ جہاں اس کو راس نہیں آیا:۔

آرزوئے ہم نفس ہی سوزدش　　نالہ ہائے دلنواز آموزدش
لیکن ایں عالم کہ از آب و گل است　　کے تواں گفتن کہ دارائے دل است

یہ لیل و نہار کی دنیا بھی پسند نہیں ہے۔ اس کے متعلق پہلے یہ طعنہ دیا تھا:۔

ع　ایں چہ حیرت خانۂ امروز و فردا ساختی

اب مناجاتی التجائیں ہیں کہ اس جہانِ چارسو کے بجائے جس کا وجود ایک دوسرے سیارے کے وجود کا محتاج ہے وہ جہاں عطا کر جس پر "رفت و بود" کا اطلاق نہ ہو:۔

اے خوش آں روزے کہ از ایام نیست　　صبح او را نیم روز و شام نیست
اے خدا روزی کن آں روزے مرا　　وارہاں زیں روز بے سوزے مرا

گویا اس مکانی "وقت" سے دل بیزار ہے اور اس نئی قسم کے "روز" کا متمنی ہے جس کی شان یہ ہو:۔

روشن از لوزش اگر گردد رواں　　صوت را چوں رنگ دیدن می تواں
غیب را از تاب او گردد حضور　　نوبتِ او لا یزال و بے مرور

پھر سب سے بڑا شکوہ یہ ہے کہ جس ہستی کی شان میں یہ آیۂ تسخیر نازل کی جس کی دید کا متوالا سپہرِ نیلگوں کو بنایا، جسے رازدانِ "علم الاسماء" کیا، گویا جس کو تمام عالم سے برگزیدہ کر کے اپنے رازِ دروں کا محرم تک بنایا اور خود حکم دیا کہ ہر چیز مجھ سے مانگ، اسی سے خود اپنی ذات کو حجاب میں رکھا۔ مشاہدۂ تجلّئ ذات کی بیتابی کا اس سے بڑھ کر مظاہرہ اور کیا ہوگا:۔

اے ترا تیرے کہ ما را سینہ سُفت | حرفِ ادعونی کہ گفت و با کہ گفت؟
رُوئے تو ایمانِ من قرآنِ من | جلوۂ داری دریغ از جانِ من
از زیانِ صد شعاعِ آفتاب | کم نمی گردد متاعِ آفتاب

علم و عقل کی نعمتیں کافی نہیں ہیں۔ جس چیز کی طلب اور آرزو ہے اور وہ ملی نہیں وہ دیدارِ ذات ہے ؎

بے تجلی زندگی مہجوری است
عقل مہجوری و دیں مجبوری است

عقل و دیں اور معرفت یا مشاہدۂ ذات کے فلسفوں اور بحثوں میں پڑنے کا یہ مقام نہیں ہے۔ مضمون کے طویل ہو جانے کے خوف سے صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ حصولِ معرفت جس کا ذکر بار بار علامہ کے کلام میں آتا ہے، اس وقت فلسفۂ نفسیات کا ایک اہم مبحث ہے جس پر اعلیٰ پایہ کے محققین کی توجہ مبذول ہو رہی ہے، اور جو ممکن ہے کہ عام تجربہ اور مشاہدہ کی طرح ایک دن علم حق کے حصول کا عام ذریعہ بن جائے۔ حصولِ ابدیت کی آرزو کو پھر ایک دفعہ دہرایا ہے:۔

آنیم من جاودانی کن مرا | از زمینی آسمانی کن مرا

آخر میں ذاتی التجاؤں کو چھوڑ کر پھر وہی تقاضے آگئے کہ وہ ہم نفس عطا کر جن میں زندگی کا وہی شرار ہو جو مجھ میں ہے، جو میرے طوفان سے اس طرح لپٹ جائیں کہ پھر میری حدود سے باہر نہ نکل سکیں:۔

بحرم واز من کم آشوبی خطاست
آنکہ در قعرم فرود آید کجاست

پرانی نسل سے قطعی نا امیدی ہے۔ آئندہ نسلوں کو آغوش میں لینے کی تمنا ہے، اس لئے اس دعا پر مناجات کو ختم کیا ہے کہ اے خدا! عہدِ حاضر کے جوانوں کو توفیق عطا فرما کہ میرے کلام کو سمجھ سکیں۔

من کہ نو میدم ز پیرانِ کہن | دارم از روزے کہ می آید، سخن

بر جواناں سہل کن حرفِ مرا　　بہر شاں پایاب کن ژرفِ مرا

تمہیدِ آسمانی

تمہیدِ آسمانی میں، آسمان کی زبان سے زمین کو طعنہ دیا ہے :-

خاک اگر الوند شد جز خاک نیست
روشن و پائندہ چوں افلاک نیست

اس طعنہ کو سن کر زمین خجل ہو گئی اور اس نے اپنے "دردِ بے لوزی" کا شکوہ خدا سے کیا تو "زانسوئے گردوں" تسلی کی یہ ندا آئی :-

اے امینے از امانت بے خبر　　غم مخور اندر ضمیرِ خود نگر
شستہ از نوحِ جاں نقشِ امید　　لوزجاں از خاکِ تو آید پدید
عقلِ آدم بر جہاں شبخوں زند　　عشقِ او بر لامکاں شبخوں زند

تمہیدِ زمینی

تمہیدِ آسمانی کے بعد تمہیدِ زمینی آتی ہے۔ نظم کا یہ حصہ خاص طور پر اہم ہے۔ اسی میں سیاحتِ سماوی کا آغاز ہوتا ہے۔ سرسری طور پر دیکھنے والے کو یہ خیال ہوگا کہ "تمہیدِ زمینی" پہلے ہونی چاہیئے تھی اور "تمہیدِ آسمانی" بعد میں۔ لیکن چونکہ ایک "زمینی" آسمان کی تسخیر کو روانہ ہونے والا تھا اسلئے آسمان کی زبان سے پہلے زمین کو طعنہ دلایا، اس کے بعد اس کی تسخیر پر کمر باندھی۔ تمہیدِ زمینی کے آخر پر مولنا رومؒ کی زبان سے جو سیرِ افلاک میں شاعر کے رہنما بنے ہیں، اسرارِ معراج کی تشریح کی گئی ہے۔ معراج کے جسمانی یا روحانی ہونے کا مسئلہ ابتدا ہی سے مابہ النزاع چلا آتا ہے۔ اقبال نے اس کی تشریح ایک خاص ندرت سے کی ہے۔

آسمانی سیر کا آغاز اس طرح ہوتا ہے کہ شاعر "تشنہ" اور "دور از کنارِ چشمہ سار" مولنا رومؒ کی ایک غزل بے اختیار گانے لگتا ہے جس کے مندرجہ ذیل دو شعر "اسرارِ خودی" کی پہلی اڈیشن کے سرورق کے اندر کی طرف چھپے تھے، اور جن کو یہ سمجھنا چاہیئے کہ ایک طرح فلسفۂ خودی کی تائید کے لئے کتابِ خودی کی بسم اللہ سے بھی پہلے چھاپا گیا۔

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گردِ شہر　　کز دام و دد ملولم و انسانم آرزوست

گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست   گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما

اس اثنار میں شام ہو جاتی ہے، آفتاب غروب ہو جاتا ہے لیکن شام متاعِ آفتاب سے ایک دو پارہ، اُڑا کر اسے کوکب کی صورت میں اُفق پر نمایاں کرتی ہے، کہ اتنے میں

رُوحِ رومیؒ پردہ ہا را بر درید
از پسِ کہ پارۂ آمد پدید

شاعر اس کی طلعتِ درخشندہ اور پیکرِ روشن سے کچھ عرصہ تک دنگ رہنے کے بعد اس سے اپنے فلسفیانہ سوالات کرتا ہے کہ "موجود" اور "ناموجود"، "محمود" اور "نامحمود" کے کیا معنیٰ ہیں؟ جب اپنے جوابات کے دوران میں رومیؒ کی رُوح اس حقیقت کو بیان کرتی ہے کہ

ذات را بے پردہ دیدن زندگی است   بر مقامِ خود رسیدن زندگی است
مصطفیٰؐ راضی نشد الا بہ ذات   مردِ مومن در نسازد با صفات

تو شاعر کی رُوح بھڑک اُٹھتی ہے، اور ذوقِ دیدار اُسے مضطرب کر دیتا ہے۔ سوال کرتا ہے کہ "ذات" تک رسائی کیسے ہو؟

باز گفتم پیشِ حق رفتن چساں
کوہ و آب و خاک را گفتن چساں

تو رومیؒ نے یہ جواب دیا کہ جس طرح پہلی پیدائش سے آدمی دُنیا میں آتا ہے اسی طرح ایک اور پیدائش کے ذریعہ سے دُنیا سے باہر بھی جا سکتا ہے۔

می تواں افلاک را از ہم شکست   گفت اگر سلطاں ترا آید بدست
ورنہ چوں مور و ملخ در گل بمیر   نکتۂ "الا بسلطاں" یاد گیر
آمدی اندر جہانِ چار سو   از طریقِ زادن اے مردِ نکو
بندہا از خود کشادن می تواں   ہم بروں جستن بزادن می تواں

سوال و جواب کا سلسلہ آگے چلتا ہے۔ رومیؒ اس نئے "زادن" کی تشریح فرماتے

ہیں، عشق کی قوت اور برہانِ مبین کے کرشموں کا ذکر ہوتا ہے، زمان و مکان پر قابو پانے کے طریقے بتائے جاتے ہیں "رتہ آسمان، اور فراخائے جہاں"، کی قوت سے بے نیاز ہونے کی تلقین کی جاتی ہے، زمان و مکان کی حقیقت بتائی جاتی ہے کہ

ع — ایں دو یک حال است از احوالِ جاں

جان و تن کے صحیح تعلق کا راز بتایا جاتا ہے اور ان تمام مقدمات کے بعد آخر کے چند اشعار میں جو سوال و جواب ہوتے ہیں ان میں معراج کا نکتہ خود بخود واضح ہو کر سامنے آجاتا ہے:۔

چیست جاں؟ جذب و سرور و سوز و درد — ذوقِ تسخیر سپہرِ گرد گرد
چیست تن؟ با رنگ و بو خو کردن است — با مقامِ چار سو خو کردن است
از شعور است اینکہ گوئی نزد و دور — چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور
انقلاب اندر شعور از جذب و شوق — وارہاند جذب و شوق از تحت و فوق
ایں بدن با جان ما انباز نیست — مشت خاکے مانع پرواز نیست

اس مکالمہ کے بعد شاعر کے تن کا ہر ذرہ پرواز افلاک کے لئے بیتاب ہو جاتا ہے۔ زمان و مکان کی روح جس کا نام شاعر نے "زروان" رکھا ہے، ایک بادل کے پردے سے فرشتہ کی صورت میں نمودار ہوتی ہے اور اس سے کہتی ہے کہ میں زروان ہوں تمام زمین و آسمان پر میری قاہری کا سکہ رواں ہے۔

نظم کے اس حصہ میں شاعر نے زمان و مکان کے موجودہ تخیلات اور ان کی اصل حقیقت پر جو قرآنی آیات اور احادیث سے پیدا ہوتی ہے عجیب شاعرانہ اور فلسفیانہ انداز میں روشنی ڈالی ہے۔ ابن عربی اور ڈینٹے دونوں کی سیاحت کا آغاز ایک پہاڑ کے قریب سے ہوا۔ حسنِ اتفاق سے اقبال کے سامنے بھی روح رومی ایک پہاڑ کے عقب ہی سے نمودار ہوتی ہے

فلکِ قمر

اس کے بعد معراج کا فلسفہ نہیں بلکہ شاعر کی اپنی معراج شروع ہوتی ہے۔ سب سے پہلے فلک قمر آتا ہے۔ رومی اس دنیا کے ہولناک کہسار شاعر کو دکھاتا ہے۔ کچھ دور دونوں جاتے ہیں تو قمر کے ایک

غار میں سب سے پہلے ہندوستان کا ایک قدیم عارف ملتا ہے جسے اہلِ ہند "جہاں دوست" کے نام سے پکارتے ہیں۔ جہاں دوست دراصل "وشوامتر" کا ترجمہ ہے جو رام چندر کا اُستاد تھا۔ اثنائے گفتگو میں جہاں دوست، رومیؒ سے یہ سوالات کرتا ہے کہ عالم کیا ہے؟ آدم کیا ہے اور حق کیا ہے؟ رومیؒ دو شعروں میں نہ صرف عالم، آدم اور حق کی کنہ بتاتا ہے بلکہ عالم اور حق کے متعلق شرق و غرب کے رجحانات کی حقیقت بھی واضح کر دیتا ہے۔

آدمی شمشیر و حق شمشیر زن　　　عالم ایں شمشیر را سنگِ فسن

شرق حق را دید عالم را ندید　　　غرب در عالم خزید از حق رمید

جہاں دوست ان حقائق کو تسلیم کرتا ہے اور یہ بھی مانتا ہے کہ مستقبل سے ناامید نہیں ہے۔ چنانچہ کہتا ہے کہ کل قشمرود کی چوٹیوں پر ایک فرشتہ آسمان سے نازل ہوا، اس کی نگاہوں سے ذوقِ دیدار ٹپکتا تھا اور وہ صرف ہمارے خاکدان (مشرق) پر جمی ہوئی تھیں۔ میں نے پوچھا کہ اس خاکِ خموش (مشرق) میں تجھے کیا نظر آتا ہے؟ کہیں کسی "دز سرہ" کے جمال پر تو نظر نہیں ہے؟ لیکن اُس نے یہ جواب دیا:-

گفت ہنگامِ طلوعِ خاور است　　　آفتابِ تازہ اورا در بر است

رستخیزے در کنارش دیدہ ام　　　لرزہ اندر کوہسارش دیدہ ام

عرشیاں را صبحِ عیدے آں ساعتے　　　چوں شود بیدار چشمِ ملتے

وشوامتر کی زبان سے یہ پیغام مشرق اور بالخصوص ہندوستان اور اہلِ ہند کے نام لانا، اقبال ہی کا حصہ تھا۔

اس کے بعد وادیِ یرغمید میں شاعر اور اس کا رہنما دونوں داخل ہوتے ہیں۔ اس وادی کا نام فرشتوں کی زبان میں "وادیِ طواسین" ہے۔ منصور حلاج کی مشہور تصنیف "کتاب الطواسین" فرانس میں طبع ہو چکی ہے۔ طٰسٓ، قرآن کریم کی ایک صورت کا نام ہے اور قرآن مجید کے حروفِ مقطعات میں سے ہے۔ منصور حلاج کی جدت کوشی کا یہ عالم تھا کہ اُس نے اپنی کتاب کے مختلف حصّوں کو ابواب میں تقسیم کرنے کے بجائے

طواسین سے منسوب کیا (طواسین، طس کی جمع ہے) بالکل اسی طرح جیسے کوئی مصنف لفظ "لوح" یا "منزل" بمعنی باب یا فصل استعمال کرے۔

چونکہ پاسِ ادب مانع تھا کہ پیغمبروں سے بالمشافہ گفتگو کی جاتی اس لئے شاعر نے اس امر پر اکتفا کی ہے کہ ان سے ملکر گفتگو کرنے کے بجائے ان کی طواسین یا الواح فلکِ قمر میں پڑی ہوئی دکھائی دی ہیں جن کے کتبوں سے ان میں سے ہر ایک کی تعلیم کا اہم پہلو واضح ہوگیا ہے۔ طواسین رُسل میں چار طواسین شامل ہیں۔

(۱) طاسینِ گوتم، جس کا عنوان ہے "توبہ آوردنِ زنِ رقاصہ عشوہ فروش"

(۲) طاسین زرتشت جس کا عنوان ہے "آزمائش کردن اہرمن زرتشت را"

(۳) طاسینِ مسیح، جس کا عنوان ہے "رؤیائے حکیم طالستائی" اس میں دکھایا گیا ہے کہ مغربیوں نے دورِ حاضر میں عیسائیت کا کیا حال کیا ہے۔؟

(۴) طاسین محمدؐ، جس کا عنوان ہے "نوحۂ روحِ ابوجہل در حرمِ کعبہ" کعبہ کے بتخانے سے حرم بن جانے پر ابوجہل کا یہ نوحہ پڑھنے سے تعلق رکھتا ہے۔

فلکِ عطارد

زاں بعد شاعر اور اس کا رہنما فلکِ عطارد میں پہنچتے ہیں، یہاں جمال الدین افغانی اور سید حلیم پاشا کی ارواح سے ملاقات ہوتی ہے افغانی سے تعارف کراتے وقت رومی بتاتا ہے کہ میرے ساتھی کا نام "زندہ رود" ہے۔ افغانی اس سے اسلامی ممالک اور مسلمانوں کی موجودہ حالت کے متعلق سوال کرتا ہے۔ زندہ رود جواب دیتا ہے۔ پھر افغانی اپنے جواب میں دین و وطن کا صحیح مفہوم بتاتا ہے۔ اشتراکیت اور ملوکیت دونوں کے طلسموں کا پردہ چاک کرتے ہوئے کہتا ہے کہ

زندگی ایں را خروج آں را خراج
درمیانِ ایں دو سنگ آدم زجاج

سعید حلیم پاشا مشرقیوں اور مغربیوں کے فطری اختلاف پر رائے زنی کے بعد کہتا ہے کہ افرنگیوں کا شعلہ اب "نم خوردہ" ہو چکا ہے۔ ان کی آنکھ اگرچہ

تیز ہے مگر دل مردہ ہے۔ مصطفیٰ کمال پاشا نے جو یورپ کی نقالی شروع کی ہے اس سے ترک اپنے اصلی مرکز سے ہٹ جائے گا۔ ترک اس وقت اپنی طرف سے جو نئی باتیں پیدا کر رہے ہیں، وہ وہی ہیں جو یورپ میں پرانی ہو چکی ہیں۔ ترکوں کے نام سعید حلیم کا یہ پیغام ہے کہ اگر کسی "جہانِ تازہ" کی تلاش ہے تو پھر

ع؎ در ضمیرِ خویش و در قرآں نگر

زندہ رود کو شکایت ہے کہ قرآن تو موجود ہے لیکن کوئی نہیں جانتا کہ عالمِ قرآن کہاں ہے؟ اس کا جواب افغانی کی طرف سے آتا ہے۔ محکماتِ عالمِ قرآنی کی حقیقت واضح کی جاتی ہے (۱) خلافتِ آدم (۲) حکومتِ الٰہی (۳) ارضِ ملکِ خدا است (۴) حکمت خیر کثیر است۔ یہ چار باتیں بطور محکمات و اصولِ قرآنی کے پیش کی گئی ہیں۔ طوالت کا خوف ہے ورنہ ان میں سے ہر مبحث، ایک مستقل دفتر تنقید و تشریح کا مقتضی ہے۔

اس کے بعد افغانی نے ملتِ روسیہ کے نام پیغام دیا ہے اس پیغام کی حقیقت کی طرف اشارہ کرنے کے لئے اس سے بہتر کچھ نہیں ہو سکتا کہ قارئین خود اس پیغام کا بغور مطالعہ کریں، خصوصًا وہ حصہ جو اس شعر سے شروع ہوتا ہے۔

تو کہ طرحِ دیگرے انداختی	دل ز دستورِ کہن برداشتی

اور اس شعر پر ختم ہوتا ہے:۔

جز بقرآں ضیغمی روباہی است	فقرِ قرآں اصلِ شاہنشاہی است

اس کے بعد اشتراکی نقطہ نگاہ سے قرآن کے چند حقائق بیان فرمائے ہیں۔ ملوک کی تخریب و بربادی، ربوا کی حرمت، الارض للّٰہ، اور لن تنالوا البر الخ کی تشریح کی ہے۔

فلکِ زہرہ شاعر کی جانِ پاک "شو" سے "بے سوی" کی جانب پرواز کئے جاتی ہے۔ ایک جہان میں مر کر دوسرے میں جا نکلنا اور دوسرے میں مر کر تیسرے میں جا نکلنا اس کی فطری بے تابیوں کا خاصہ ہے۔

اور آخر اس کا منتہیٰ کیا ہے ؎

می کند پرواز در پنہائے لوز   مخلیش گیرندہ جبرئیل و حور
تا ز "ماذغ" البصر" گیرد نصیب   بر مقامِ عبدہٗ گردد رقیب

مقام عبدہٗ پر رقابت کا مسئلہ کسی شاعر کے اس نعتیہ شعر سے زیادہ کہیں حل نہ ہوا ہوگا:۔

موسیٰؑ ز ہوش رفت بیک جلوہ صفات
تو عینِ ذات می نگری در تبسمی

سوادِ زہرہ میں جو منظر سب سے پہلے نظر آتا ہے وہ خدایانِ اقوامِ کہن کی مجلس ہے۔ بعض نام حقیقی ہیں اور بعض نام شاعر کی طباعی نے خود تراشے ہیں ان قدیم خداؤں میں سے ہر ایک اپنے از سرِ نو زندہ ہو جانے کے امکان پر ثبوت لا رہا ہے، اور اس بات سے کہ یہ عہد پھر بے خلیل اور بے بت شکن ہو چکا ہے ؎

بر قیامِ خویش می آرد دلیل
از مزاجِ ایں زمانِ بے خلیلؑ

بعل ایک نغمہ گاتا ہے۔ اس نغمہ کو "نوحۂ روح ابوجہل" کا جواب سمجھنا چاہیئے۔ بتخانۂ کعبہ کو حرم میں متبدل دیکھ کر ابوجہل چلا اٹھا تھا کہ

سینۂ ما از محمدؐ داغ داغ
از دمِ او کعبہ را گل شد چراغ

چونکہ اسلام کی موجودہ پستی حد سے گذر چکی ہے اس لئے ابوجہل، کائنات سے اپیل کرتا ہے (کیونکہ اس کا کوئی خدا تو ہے نہیں) کہ محمدؐ سے بدلہ لے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بقول ابوجہل:۔

مذہبِ او قاطعِ ملک و نسب
از قریش و منکر از فضلِ عرب

بعل کا نغمہ، اُمید کا نغمہ ہے۔ اس نے جہاں بالواسطہ بت پرستوں کو

تسلی دی ہے وہاں اپنے ساتھیوں کے سامنے یہ اعلان کیا ہے کہ اب آدم پھر محسوس پرستی کی طرف راغب ہو رہا ہے اس لئے اٹھو اور پھر دُنیا کو اپنا پرستار بنا لو۔ اس مادہ پرستی کو زندہ کرنے کے لئے وہ قدرتی طور پر فرنگیوں کا ممنونِ احسان ہے۔ چنانچہ کہتا ہے۔

زندہ باد افرنگیٔ مشرق شناس
آنکہ ما را از لحد بیروں کشید

پھر زیادہ اچھا موقع اس لئے پیدا ہو گیا ہے کہ ابراہیمؑ کا قائم کردہ حلقۂ وحدت ٹوٹ چکا ہے۔ آلِ ابراہیمؑ "بے ذوق الست" ہے، اور ملک و نسب کے نئے نصب العینوں نے دین و مذہب کو شکست دیدی ہے۔

"محمدؐ کا مذہب سب سے بڑا پہاڑ تھا جو ہمارے راستہ میں حائل تھا۔ لیکن اب اس وقت ہزاروں "بولہب" اُس کے چراغ کو پھونکوں سے بجھا دینے کے درپے ہو گئے ہیں۔"

اس کے بعد مسافر، فرعون اور کچنر کی روحوں کو دیکھتے ہیں۔ لیکن کہاں؟ زہرہ کے ایک دریا کی تہہ میں، اس لئے کہ دونوں کا انجام سمندر میں غرقابی تھا۔ سمندر کے اندر یہ مجلس اس طرح منعقد ہوتی ہے، کہ رومیؒ، اقبال سے کہتا ہے کہ اپنا ہاتھ میرے ہاتھ میں دے اور میرے پیچھے پیچھے چل۔ میں بھی موسیٰؑ کی طرح سینۂ دریا کو چیرتا اور اس کے ضمیر میں داخل ہو جانا جانتا ہوں۔ چنانچہ دونوں سمندر میں قدم رکھتے ہیں، سمندر اپنا سینہ کھول کر ان کو اندر آنے دیتا ہے۔ اس حیرت انگیز منظر کی تصویر شاعر نے اس طرح کھینچی ہے ؎

بحر بر ما سینۂ خود را کشود — یا ہوا بود و چو آبے وا نمود
قعرِ او یک وادئِ بے رنگ و بو — وادئِ، تاریکئ او تو بتو
پیرِ رومیؒ سورۂ طٰہٰ سرود — زیرِ دریا ماہتاب آمد فرود
کوہ ہائے شستہ و عریان و سردِ — اندراں سرگشتہ و حیراں دو مرد

اقبال کے اس تخیل کی مثال ڈھونڈیئے! وہ ابنِ عربیؒ بلکہ دُنیا کے تمام شعراء کے کلام میں

مشکل سے ملے گی۔

فرعونؔ اور کچنر حیرت زدہ ہو کر ایک دوسرے کو تکتے ہیں۔ آخر فرعونؔ مسافروں سے پوچھتا ہے کہ یہ سحر، یہ دریائے نور، یہ صبحِ ظہور، یہاں سمندر کی تہہ میں کیسے پیدا ہو گئے؟ رومیؒ دو لفظوں میں اس کی آنکھیں کھول دیتا ہے اور حقیقت منکشف کر دیتا ہے فرعونؔ کے سوال کا جواب صرف یہ ایک شعر ہے:-

ہر چہ پنہاں است ازو پیدا ستے　　　　اصلِ ایں نور از یدِ بیضا ستے

فرعونؔ آخری وقت میں سمندر میں ہاتھ پاؤں مار کر غرق ہونے سے پہلے اپنے ایمان کا اعلان کر کے رخصت ہوا تھا "آمنت برب موسیٰ و ھارون"۔ مسلمانوں کا عام عقیدہ یہ ہے کہ ایمان بالبأس تھا جو اللہ کی بارگاہ میں قابلِ قبول نہیں ہے (ایمان بالیاس سے وہ ایمان مراد ہے جس کا اظہار ایک شخص مصیبت میں مبتلا ہونے کے بعد، اضطراب یا مجبوری کی حالت میں کرے۔) تاہم یہ حقیقت شاعر کے سامنے ہے۔ فرعونؔ کے لب پر رومیؒ کے یہ الفاظ سنکر، تأسف کے کلمات جاری ہوتے ہیں اور وہ پکار اٹھتا ہے ؎

آہ نقدِ عقل و دیں در باختم
دیدم و ایں نور را نشناختم

پھر اپنے انجام اور ملوکیت و فرعونیت کے انجام پر آٹھ آٹھ آنسو رو کر کہتا ہے ؎

چیست تقدیرِ ملوکیت؟ شقاق
محکمی جستن ز تدبیرِ نفاق

ملوکیت جو تدبیرِ نفاق کی پالیسی پر اپنی اساس رکھتی ہے اس کا انجام سوائے تباہی اور بربادی کے اور کیا ہو سکتا ہے؟ تہِ قلزم موت کے دن سے آجتک فرعونؔ یہ حسرت لئے بیٹھا ہے کہ

باز اگر بینم کلیمؑ اللہ را!!
خواہم از وے یک دلِ آگاہ را

اس جواب کے بعد کچنر، فرعون سے مخاطب ہوتا ہے۔ مصر میں زمانہ حال میں جو کھدائی ہو رہی ہے اس کی وجہ بتاتا ہے کہ اس سے اقوامِ پارینہ کے حالات و واقعات کا منکشف کرنا مقصود ہے۔ فرعون اس کو مخاطب کر کے کہتا ہے کہ تیری قوم نے میری قبر تو علم و حکمت کی اغراض سے کھود ماری، لیکن مہدی سوڈانی کی قبر کے اندر کیا تھا کہ تو نے (فتح خرطوم کے بعد) اُسے بھی اپنے حکم سے کھدوا ڈالا؟ بھلا کچنر کے پاس اس معقول سوال کا کیا جواب ہو سکتا تھا۔ دفعتاً درویش سوڈانی (مہدی) کی رُوح، جنت کی طرف پرواز کرتی ہوئی، اس طرف بھی آنکلتی ہے اور سب سے پہلے کچنر سے مخاطب ہوتی ہے

گفت اے کشنر اگر داری نظر — انتقامِ خاکِ درویشے نگر
آسماں خاکِ ترا گورے نداد — مرقدے جز در یم شورے نداد

اس تمام باب میں سب سے اہم پیغام وہ ہے جو مہدی سوڈانی نے اقوامِ عرب و افریقہ کے نام دیا ہے۔ اس کا پہلا شعر یہ ہے۔

گفت اے رُوحِ عرب بیدار شو — چوں نیاگاں خالقِ اعصار شو

فلکِ مریخ

فلکِ مریخ میں شاعر کے تخیّل نے اس ستارے کا ایک فلاسفر دکھایا ہے جس کا نام حکیم مریخی ہے۔ وہ انجم شناس واقع ہوا ہے مسافروں کی دنیا کے حالات سے آگاہ ہے بلکہ کسی زمانے میں اس کی سیر بھی کر چکا ہے۔ ایران اور فرنگ بھی دیکھ چکا ہے۔ دریائے نیل اور رودِ گنگ کے ملکوں سے خوب واقف ہے "بہرِ تحقیق فلزاتِ زمین" امریکہ، جاپان، چین سب کی سیاحت کر چکا ہے۔ مسافروں کو بتاتا ہے کہ جہاں تم پہنچے ہو یہ شہر مرغدین کا نواح ہے۔ وہ خود یہاں کیوں پیدا ہوئے؟ یہ تمام حالات بتائے جاتے ہیں۔ شہر مرغدین کے حالات میں حکیم مریخی کہتا ہے۔

کس دریں جا سائل و محروم نیست
عبد و مولیٰ، حاکم و محکوم نیست

یہاں زندہ رود یعنی اقبال اور حکیم مریخی میں تدبیر و تقدیر کے مسئلہ پر مکالمہ

ہوتا ہے ۔ زندہ رود تقدیر کے متعلق اپنا نیا نقطۂ خیال واضح کرتا ہے ۔ جس مذہب نے تقدیر کو قناعت و سکون اور بے عملی سمجھ کر بطور عقیدہ، دل میں جگہ دے لی ہے، اس کے متعلق کہتا ہے :۔

وائے آں دینے کہ خواب آرد ترا　　باز در خوابِ گراں دارد ترا

سحر و افسون است یا دین است ایں　　حبِ افیون است یا دین است ایں

تذکیر نبیۂ مریخ

فلکِ مریخ میں ہزاروں کاخ و کو گذرنے کے بعد مسافر ایک جگہ دیکھتے ہیں کہ ایک شہر ہے اور اس کے باہر ایک وسیع فراخ میدان ہے وہاں مرد و زن کا ہجوم ہے، گویا ایک عام جلسہ ہے جہاں ایک عورت تقریر کر رہی ہے اس کا چہرہ خوب چمک رہا ہے، لیکن اس کے جسم میں لوزِ جاں پیدا نہیں ہے اس کے الفاظ میں سوز نہیں، اس کی آنکھ بے نم ہے یعنی سرورِ محبت سے یکسر محروم ہے اس کا سینہ جوشِ جوانی سے خالی ہے، اس کا آئینہ، کورا اور صورت نا پذیر واقع ہوا ہے فیشن اور آزادی کی یہ دلدادہ، محبت اور آئینِ محبت سے قطعاً بے خبر ہے۔ مراد یہ کہ مرد کی صحبت سے گریزاں ہے اور اس سے تعلق ازدواجی کو برا سمجھتی ہے۔ یہ وہی رنگ ہے جواب یورپ کی تقلید میں مشرق کی عورتیں بھی اپنے اوپر وارد کرنے کی آرزو مند ہیں۔ حکیم نکتہ داں مسافروں کو بتاتا ہے کہ یہ نوجوان لڑکی اہلِ مریخ سے نہیں ہے بلکہ فرزمرز جیسے شاعر نے مریخ کا "آمر کردار رشت"، بیان کیا ہے، اسے یورپ سے اٹھا کر یہاں لے آیا ہے تاکہ مریخ کی عورتوں کے دل میں بھی اس کی تقلید کی خواہش پیدا کر کے انہیں بگاڑ دے۔ فرزمرز نے کارِ نبوت (تبلیغ) میں اسے پختہ کر دیا ہے لیکن اب وہ یہ دعویٰ کرتی ہے کہ میں آسمان سے نبیہ نازل ہوئی ہوں۔ اور میری دعوت، دعوتِ آخر زماں ہے اس کا دعویٰ کیا ہے؟

از مقامِ مرد و زن دارد سخن　　فاش تر می گوید اسرارِ بدن

یہ فرنگی لڑکی جو اس دنیا کی لڑکیوں کو نئی قسم کی آزادی کے راستہ پر لگا کر اب مریخ میں "کارِ نبوت"، کے فرائض ادا کرنے کے لئے جا پہونچی ہے وہاں کی عورتوں کو اپنی سحر پرور تقریر میں مردوں سے باغی ہو جانے کی تلقین کرتی ہے۔

اے زناں! اے مادراں! اے خواہراں | زیستن تا کے مثالِ دلبراں؟
دلبری اندر جہاں مظلومی است | دلبری، محکومی و محرومی است

اس کے بعد نہایت دلچسپ انداز میں شادی سے بے نیازی اور ماں بننے کی مصیبت سے بچنے کے لئے جو حیلے آجکل یورپ میں اختیار کئے جا رہے ہیں، ان کا نقشہ کھینچا ہے اور ان خیالات کی بیہودگی کا راز رومی کی زبان سے واضح کیا ہے

فلکِ مشتری فلکِ مشتری میں ارواحِ جلیلۂ منصور حلاج، غالب اور ایران کی مشہور شاعرہ قرۃ العین ملتی ہیں۔ نوائے حلاج، نوائے غالب اور نوائے طاہرہ سننے کے بعد زندہ رود اپنی بعض مشکلات ان ارواحِ بزرگ کے سامنے پیش کرتا ہے اور ان کے جواب سنتا ہے۔ مثلاً حلاج سے سوال کرتا ہے:۔

از مقامِ مومناں دوری چرا | یعنی از فردوس مہجوری ترا؟

حلاج کے جواب میں شاعر جنت کی حقیقت کے متعلق اپنے تمام خیالات واضح کر جاتا ہے:۔

جنتِ مُلا مئے و حور و غلام | جنتِ آزادگاں سیرِ دوام

یہ الفاظ منصور ہی کی زبان کو سزاوار تھے کہ

عشقِ ما از شکوہ ہا بیگانہ ایست | گرچہ او را گریۂ مستانہ ایست
ایں دلِ مجبورِ ما مجبور نیست | ناوکِ ما از نگاہِ حور نیست

بعض دوسرے سوالات کے جواب میں منصور، تقدیر کی حقیقت پر بحث کرتا ہے اور اس کی تشریح کرتا ہے کہ مجھے انا الحق کہنے کی بنا پر دار پر لٹکا یا گیا۔ ایک پیرایہ میں شاعر نے بتادیا ہے کہ منصور کا انا الحق کہنا کفر نہیں تھا بلکہ خودی کے مظہر اتم ہونے کا مظاہرہ تھا۔[۲] منصور خودی کے

---

[۱] مراد ہے عورت کا مرد کی زوجہ بن کر رہنا۔ [۲] یہ فقرہ بہت مجمل اور مبہم ہے اس لئے اس کی تشریح لکھے دیتا ہوں در اصل اقبال کہنا یہ چاہتے ہیں کہ منصور نے اس حقیقت کا اعلان کیا تھا کہ خودی، ذاتِ باری کی مظہر اتم ہے!! اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ایسا ہی ہے۔ علامہ محمود شبستری لکھتے ہیں:۔

روا باشد انا الحق از درختے | چرا نبود روا از نیک بختے

حقائق بیان کرتا ہے اور شاعر کو متنبہ کرتا ہے کہ دیکھ! تو بھی ان ملاؤں کے نزدیک کم و بیش اسی گناہ کا مرتکب ہو رہا ہے جس کا میں ہوا تھا۔

ع آنچہ من کردم تو ہم کردی بترس

کیونکہ جس طرح میں نے اپنے سینے کی مانگ صور یعنی "انا الحق" سے ایک ایسی ملت کو جو قصدِ گور کر چکی تھی، از سرِ نو زندہ کرنے کی کوشش کی اور اس کا بدلہ انہوں نے مجھے سولی پر لٹکا کر دیا اور اُلٹا کافر کہا، اسی طرح تو نے بھی وہی حرکت کی ہے۔

ع محشرے بر مردہ آوردی بترس

سب سے پہلے غالب سے اس کے ایک شعر کی شرح پوچھی گئی ہے۔ یہ شعر دراصل اردو میں ہے اور از بسکہ یہ اُردو غالب کی کہی ہوئی ہے اس لئے محض الفاظِ ردیف کو فارسی میں بدل لینے سے فارسی شعر بن گیا ہے اُردو شعر یہ ہے:۔

قمری کفِ خاکستر و بلبل قفسِ رنگ　　　اے نالہ نشانِ جگرِ سوختہ کیا ہے

سوختہ کیا ہے "، کو سوختہ چیست بنا کر شعر فارسی میں بدل لیا گیا ہے اس شعر کے مفہوم پر بعض ادبی رسالوں اور کتابوں میں کچھ عرصہ ہوا بحث چھڑی تھی، معارف (اعظم گڈھ) کے کسی نمبر میں بھی ایک صاحب کے مضمون میں اس شعر پر بحث تھی۔ وہیں سے یہ خیال پیدا ہوا کہ اس شعر کی تشریح خود غالب کی زبان سے "جاوید نامہ" میں لکھی جائے۔ اس تشریح پر بحثِ مضمون کی غیر ضروری طوالت کا باعث ہے اس لئے اس میں دلچسپی رکھنے والے قارئین اصل کتاب میں پڑھ سکتے ہیں۔

اس کے بعد مسئلہ "رحمۃ للعالمین" پر بحث ہے۔ غالب نے اس مسئلہ پر اپنی ایک مثنوی میں یہ شعر لکھا ہے:۔

ہر کجا ہنگامۂ عالم بود
رحمۃ للعالمینے ہم بود

جاوید نامہ میں اس نکتہ پر جو مکالمہ غالب اور اقبال کے درمیان ہوا ہے اس میں "رحمۃ للعالمین" کے انتہائی حقائق و اسرار واضح کر دیئے گئے ہیں۔ جب

غالب اس رمز کی حقیقت صحیح بیان کرنے سے عاجز آجاتا ہے تو حلاج اس راز کو یوں فاش کرتا ہے:۔

ہر کجا بینی جہانِ رنگ و بو ۔۔۔ آنکہ از خاکش بروید آرزو
یا ز نورِ مصطفےٰؐ او را بہا ست ۔۔۔ یا ہنوز اندر تلاش مصطفےٰ است

اس پر زندہ رود سوال کرتا ہے کہ اس جوہر کا سرّ کیا ہے جس کا نام مصطفےٰؐ ہے؟ وہ در حقیقت آدم ہے یا کوئی جوہر ہے جو گاہے گاہے وجود میں آجاتا ہے؟ حلاج نے اپنے جواب میں اس نکتہ کی نہایت دقیق کنہوں کو طشت ازبام کرنے کی کوشش کی ہے۔ ”عبد“ (آدم) کا کیا معنیٰ ہے اور ”عبدہٗ“ (اللہ کا بندہ) کیا شئے ہے؟ یہ اپنی نوعیت کی پہلی بحث ہے جسے اقبال نے اس عبرانی کتاب میں پیش کیا ہے۔

رحمتہ للعالمینی کا نکتہ سمجھ چکنے کے بعد ”دیدارِ پیغمبر“ اور ”دیدارِ حق“، کے مسائل زیرِ بحث آتے ہیں۔ حلاج اس صوفی پر افسوس کرتا ہے جو ظاہری ہاؤ ہو میں تو بہت مشاق ہے مگر ”حکم حق“ پہلے اپنی جان پر پھر اسے ساری دنیا میں جاری کرنا نہیں جانتا۔

وائے درویشے کہ ہوئے آفرید ۔۔۔ باز لب بربست و دم در خود کشید
خانقاہے جست و از خیبر رمید ۔۔۔ راہبی ورزید و سلطانی ندید

اس کے بعد موجودہ زمانے کے صوفی سے خطاب کیا ہے۔

نقشِ حق داری؟ جہاں نخچیرِ تست ۔۔۔ ہم عناں تقدیر با تدبیر تست

یہ بحث ذرا طویل ہے کہ نقشِ حق، جہاں میں کس طرح جاری کیا جا سکتا ہے زورِ دلبری سے یا زورِ قاہری سے؟

اس بحث کے خاتمہ پر ابلیس نمودار ہوتا ہے جسے شاعر نے خواجۂ اہلِ فراق، کا لقب دیا ہے۔ ”نالۂ ابلیس“ میں ابلیسیت کو جو صدمہ آدمیت نے پہنچایا ہے اس کا گلہ ہے۔ ابلیس روتا ہے کہ عصر حاضر کا ابنِ آدم میرا حریفِ شائستہ نہیں ہے۔ یعنی اس لائق نہیں کہ اسے شکار کیا جائے۔ (اے خدا) اگر مجھے اتنا بڑا ابلیس بنایا تھا تو پھر میرا منکر، بھی ایسا بنایا ہوتا جو میری گردن مروڑ سکتا۔ یہ آدم تو نہایت کمزور ہے میں اسے جس طرف

چاہتا ہوں پھیر دیتا ہوں۔ آخر میں خدا سے ابلیس نے یہ دعا کی ہے۔

اے خدا یک زندہ مردِ حق پرست
لذتے شاید کہ یابم در شکست

فلکِ زحل فلکِ زحل میں ایک خاص شاعرانہ پیرایہ میں ہندوستان کی بعض گذشتہ اور موجودہ سیاسیات زیر بحث آتی ہیں۔
اس فلک کو شاعر نے اُن ارواحِ رذیلہ کا مسکن بنایا ہے جنہوں نے ملک و ملت سے غداری کی اور ان کی وفات کے بعد دوزخ نے بھی ان کو قبول نہیں کیا۔ اس منزل میں دو طاغوت دکھائے گئے ہیں جنہوں نے ملک و ملت سے غداری کی اور اپنے ذاتی فائدے کے لئے ملت کو فروخت کر دیا۔ یہ دو طاغوت کون ہیں ؟

جعفر از بنگال و صادق از دکن
ننگِ آدم، ننگِ دیں، ننگِ وطن

اول الذکر نے سراج الدولہ سے غداری کی اور آخرالذکر نے سلطان ٹیپو شہیدؒ سے، ان دونوں کی غداری کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہندوستان انگریزوں کا غلام ہو گیا۔ جس عذاب میں یہ دونوں غدار مبتلا ہیں ان کا ہولناک نقشہ کھینچنے کے بعد شاعر نے رُوحِ ہندوستان کو بصورت حور پاک زاد، آسماں کے پردوں سے باہر آتے دکھایا ہے۔ اور اس کے نالہ و فریاد کی تصویر اپنے خاص انداز میں پیش کرتے ہوئے ہندوستان کی موجودہ غلامی کے اسباب اور اس کے موجودہ سیاسی حربوں کے حسن و قبح پر شاعرانہ انداز میں بحث کی ہے۔ آخر میں اس دور کے غداروں سے ہوشیار رہنے کی تلقین و تنبیہہ کی ہے

آنسوئے افلاک آخری پرواز سیر جاودِ افلاک سے پرے جانے کے لئے ہے، لیکن وہاں پہنچنے سے پہلے ایک اور جہان دکھایا ہے جس کی سرحد پر ایک ایسا شخص نظر آتا ہے جس کے لبوں پر صدائے دردمند جاری ہے۔ رومی بتاتا ہے کہ یہ شخص حکیم المانوی نیٹشا ہے۔ اس کے متعلق مدت ہوئی اقبالؔ کہہ چکا ہے

۶ قلبِ او مومن، دماغش کافر است

اب بتایا کہ اس کی اصل حقیقت یہ تھی کہ وہ بھی اپنی وضع کا منصور تھا جسے اس کے ہمعصروں نے نہ پہچانا۔ منصور کی جان اگر مُلّا نے لی تو نیٹشا کو اطبا نے تباہ کیا، بایں طور کہ اسے دیوانہ قرار دیا۔ اقبال نے اسے مجذوب قرار دیا ہے۔ برناڈشا اگرچہ اس حقیقت سے آگاہ نہیں تھا تاہم اس کی فراست قابلِ داد ہے کہ اس نے نیٹشا کو دیوانہ نہیں کہا بلکہ یہ کہا کہ دُنیا اس کے افکار کو سمجھ نہ سکی اس لئے دیوانہ کہنا شروع کر دیا۔

اقبال کا خیال ہے کہ اگر یورپ میں کوئی حکیم اس مجذوب کی وارداتِ قلبی کو سمجھنے والا ہوتا تو وہ شاید گم گشتہ نہ ہونے پاتا۔ اگر عیسائیت کا پردہ چاک کرنے کے بعد وہ توحیدِ اسلامی کی طرف راہ نہ پا سکا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کو صحیح راہ دکھانے والا نہ مل سکا۔ اس کے افکار نے جہاں یورپ کے مروّجہ معتقدات کے طلسم توڑ ڈالے وہاں وہ خود بھی ان میں گھر کر رہ گیا، تاآنکہ۔

مستیٔ او ہر زجاجے را شکست | از خدا ببرید و ہم از خود گسست
در لا، در ماند و تا اِلّا نرفت | از مقامِ عبدہٗ بیگانہ رفت

اقبال کا خیال ہے کہ اگر نیٹشا حضرت مجدّد الفِ ثانیؒ کے زمانے میں پیدا ہوتا اور اس مردِ کامل کی صحبت اسے نصیب ہو جاتی تو شاید وہ منزلِ مقصود کو پا جاتا۔

کاش بودے در زمانِ احمدے | تا رسیدے بر مقامِ سرمدے

یہ ایک حقیقت ہے کہ حضرت مجدّد الفِ ثانیؒ "مجذوبیت" کی قدیم اور بے پناہ رَو کو "سلوک" میں بدلنے میں جس قدر کامیاب ہوئے شاید دنیا کا کوئی مجدّد یا مصلح اس بات میں اتنا کامیاب نہ ہوا ہوگا۔

حرکت بجنّت الفردوس

اب مسافر کائنات کی حدود سے باہر چلے جاتے ہیں اور جہانِ بے جہات میں قدم رکھتے ہیں۔ اس جہان کی تعریف کے سلسلہ میں اقبال نے از سرِ نو زمان و مکان کے مباحث نئے رنگ میں پیش کئے ہیں۔ دوزخ اور جنّت کی حقیقت، رومیؒ کی زبان سے

ان الفاظ میں پیش کی ہے :-

گفت رومیؒ اے گرفتارِ قیاس
درگذر از اعتباراتِ حواس

از تجلی کارہائے خوب و زشت
می شود آن دوزخ این گرد بہشت

قصرِ شرف النساء

سب سے پہلا قصر جو بہشت میں نظر آیا وہ شرف النساء بیگم کا تھا جو نواب خاں کی بیٹی اور نواب عبدالصمد خاں کی پوتی تھیں بیگم کے دادا اور باپ بہادر شاہ اول (شاہ عالم) اور فرخ سیر کے عہدِ حکومت میں یکے بعد دیگرے پنجاب کے گورنر تھے۔ اگرچہ اس زمانہ میں صوبوں کے حکمران ایک طرح خود مختار ہو چکے تھے تاہم مغل شہنشاہ کو خراج بھی دیتے تھے اور اہم فرامین کی تعمیل بھی کرتے تھے۔ یہ عبدالصمد خاں وہی ہیں جنہوں نے پنجاب میں بندہ بیراگی کے عظیم الشان فتنہ کو فرد کیا اور تین سال کی جدوجہد کے بعد اسے زندہ گرفتار کر کے دہلی بھیجا۔ اس زمانے میں پنجاب کا گورنمنٹ ہاؤس وہ جگہ تھی جہاں اب شہر کی جانب شالامار کو جاتے ہوئے بیگم پورہ کا گانوں آباد ہے۔ نواب عبدالصمد خاں کی بیگم کے نام پر ہی اس جگہ کا نام بعد میں بیگم پورہ مشہور ہوا۔ نواب مذکور اور اس کے بیٹے نواب خان بہادر خاں کی قبریں بیگم پورہ میں چار دیواری کے اندر موجود ہیں۔ اس پرانے گورنمنٹ ہاؤس کی عمارتوں کے کھنڈر اور بعض مساجد و مقابر اب تک کھڑے ہیں۔ انہی مقبروں میں شرف النساء بیگم کا مقبرہ ہے (جسے اہلِ لاہور "سرو والا مقبرہ" کہتے ہیں) بیگم مرحومہ نے محلاتِ شاہی کے احاطہ میں ایک چبوترہ بنوا رکھا تھا جس پر سیڑھی لگا کر چڑھا جاتا تھا مرحومہ کا معمول تھا کہ ہر روز صبح کی نماز کے بعد زینہ اتار کر اس چبوترہ پر بیٹھ جاتیں اور قرآنِ کریم کی تلاوت کرتیں۔ ایک مرصع تلوار پاس رکھتی تھیں۔ تلاوت کے بعد قرآنِ کریم کو جزدان کر کے تلوار اس کے برابر رکھ کر نیچے اتر آتی تھیں۔ ساری عمر یہی معمول رہا۔ مرتے وقت اپنی ماں کو وصیت کی کہ مجھے اسی چبوترہ پر دفن کیا جائے اور میرا قرآن اور میری تلوار دونوں چیزیں میری قبر کے تعویذ پر رکھدی جائیں۔ چنانچہ وصیت کی تعمیل کی گئی اور چبوترہ پر چھوٹا سا گنبد بنا دیا گیا۔ اقبالؒ نے شرف النساء بیگم کا جو قصر جنت میں دکھایا ہے وہ لعلِ ناب سے تعمیر ہوا ہے اور اپنی ضوفشانی میں آفتاب سے خراج وصول کرتا ہے۔ جب زندہ رود، رومیؒ سے سوال کرتا ہے

کہ یہ کاشانہ کس کا ہے تو وہ اس کی تعریف بیان کر کے کہتا ہے ؎

قلزمِ ما ایں چنیں گوہر نزاد ہیچ مادر ایں چنیں دختر نزاد
خاکِ لاہور از مزارش آسماں کس نداند رازِ او را در جہاں

اس کے بعد شاعرانہ انداز میں شرف النساء کے وہی حالات بیان کئے ہیں جو اوپر درج ہوئے۔ ماں کو جو آخری وصیت کی اس کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچا ہے :۔

وقتِ رخصت با تو دارم ایں سخن تیغ و قرآں را جدا از من مکن
مومناں را تیغ با قرآں بس است تربتِ ما را ہمیں ساماں بس است

وصیت کے مطابق تیغ و قرآن ایک مدت تک مرحومہ کے مزار پر محفوظ حالت میں رکھے رہے لیکن ۱۸۴۷ء کے ان ہنگاموں میں جو سکھوں میں خانہ جنگی کی وجہ سے لاہور میں رونما ہوئے، کسی سکھ نے یہ سُن کر کہ اس دو منزلہ مقبرہ میں خزانہ مدفون ہے، اس کو کھولا لیکن وہاں سوائے تیغ و قرآن کے اور کچھ نہ ملا جسے وہ اٹھا کر لے گیا۔ رومی کہتا ہے :۔

خالصہ شمشیر و قرآں را بہ بُرد
اندر آں کشور مسلمانی بہ مُرد

جاوید نامہ میں یہی ایک مقام ہے جہاں پنجاب کے مسلمانوں کی تاریخ کا ایک درد انگیز منظر دکھایا گیا ہے۔

قصرِ شرف النساء کے بعد سید علی ہمدانیؒ اور ملا طاہر غنی کشمیری سے ملاقات ہوتی ہے۔ ان مکالمات میں خطۂ کشمیر کے ماضی، حال اور مستقبل پر وہ گراں بہا خیالات ظاہر کئے ہیں کہ اگر اہلِ خطہ اُن سے روشناس ہو جائیں تو زندگی کی وہ تازہ لہر جو اس وقت ان کی رگوں میں دوڑ رہی ہے ایک نئی سرعت اور حرارت اختیار کر لے۔ کشمیر کی گذشتہ اور موجودہ سیاست، خطۂ کشمیر کا گلاب سنگھ کے ہاتھ فروخت کیا جانا اور اہلِ خطہ کی غلامی۔ یہ سب واقعات جن لفظوں میں بیان ہوئے ہیں وہ تیر بن کر جگر میں پیوست ہو جاتے ہیں[1]۔

---

[1] علامہ مرحوم ۱۹۳۱ء میں ان واقعات کو نظم کر رہے تھے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب شیخ محمد عبداللہ کشمیر کے مسلمانوں کو ڈوگرہ مظالم سے نجات دلانے کے لئے جدوجہد کر رہے تھے، اور مسلمانانِ پنجاب ان کی امداد

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۹)

شاعر، سرینگر کے نواح میں "نسیم باغ"، اور "نشاط باغ" کی سیر و سیاحت کا لطف اٹھاتا رہا ہے۔ ان کے مناظر سے مسرور ہو کر "بشنو از نے" کے نغمے الاپنے لگتا ہے۔ یہ سن کر ایک پرندہ اسے مخاطب کر کے کہتا ہے کہ یہ موسم بہار ہمارے لئے کوئی دلچسپی نہیں رکھتا کیونکہ

عمر ہا بالید ازیں کوہ و کمر　　نستر از نورِ قمر پاکیزہ تر
عمر ہا گل رخت بر بست و کشاد　　خاکِ ما دیگر شہاب الدین نزاد[1]

جب اس پرندے کا نغمہ ختم ہوا تو ایک دیوانہ جوش و خروش کے عالم میں شاعر کو ایک نالۂ مستانہ سناتا ہوا گذر گیا۔

بگذر ز ما و نالۂ مستانۂ مجوئے
بگذر ز شاخِ گل کہ طلسمے است رنگ و بوئے

یہ پرندہ جو شاخ پر نغمہ سرا تھا در اصل غنی کشمیری کی روح تھی جو مرگِ آرزو کی ماتمی ہو کر یہ کہہ رہی تھی۔

بادِ صبا اگر بہ جنیوا گذر کنی　　حرفے ز ما بہ مجلسِ اقوام باز گوے
دہقان و کشت و جوئے و خیاباں فروختند　　قومے فروختند و چہ ارزاں فروختند

آگے چل کر غنی نے اقبال سے یہ کہا ہے کہ اہلِ خطہ کے مستقبل سے نا امید ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

شاہِ ہمدان کی زبان سے فقیری اور شاہی (تخت و تاج) کی اصلیت کے متعلق ان گراں بہا اسرار و حقائق کا اظہار کیا گیا ہے جن کا جاننا تمام اقوام کی سیاسی رہنمائی کا موجب ہو سکتا ہے۔ اس کے بعد ہندوستان کے مشہور شاعر "بہر تری ہری" سے ملاقات ہوتی ہے۔ شاعر سوال کرتا ہے کہ شعر میں سوز کہاں سے آتا ہے؟ وہ جواب دیتا ہے:۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۸ :۔) کے لئے "کشمیر کمیٹی" لاہور میں قائم کی تھی۔ علامہ مرحوم اس کمیٹی کے صدر تھے اور مجھے یاد ہے کہ اس زمانہ میں علامہ کی میکلوڈ روڈ والی کوٹھی سیاسیاتِ کشمیر کا مرکز بنی ہوئی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے اشعار میں اس قدر گرمی اور جوش بلکہ سوز و گداز بھی پایا جاتا ہے ۱۲

[1] سلطان شہاب الدین کشمیر کا نامور ترین حکمران جس کے عہدِ حکومت میں سندھ، سرحد اور تبت تک سلطنتِ کشمیر میں شامل تھے ۱۲

جانِ ما را لذت اندر جستجو ست   شعر را سوز از مقامِ آرزو ست

اس کے بعد ہندوستان کے موجودہ سیاسی مسائل پر اس کی رائے دریافت کی جاتی ہے اس سلسلہ میں بہرتری ہری کی ایک خاص نظم کا فارسی ترجمہ درج کیا ہے۔

اس منظر سے گذر کر کاخِ سلاطین مشرق میں نادر شاہ ایرانی احمد شاہ ابدالی اور سلطان ٹیپو شہیدؒ سے ملاقاتیں ہوتی ہیں۔ نادر، ایرانیوں کی موجودہ حالت دریافت کرتا ہے۔ زندہ رود، ایرانیوں کے وہ تمام موجودہ رجحانات اس کے سامنے بیان کرتا ہے جو ان کو اسلامیت اور عربیت سے ہٹا کر "ایرانیت" کی طرف لئے جا رہے ہیں، اور افرنگی قومیت کی تقلید پر آمادہ کر رہے ہیں۔

ابدالی نے ملتِ افغانیہ کو پیغام دیا ہے اور ایشیا میں بحیثیت قوم افغانوں کی سیاسی اہمیت پر بحث کی ہے اور ان کو نصیحت کی ہے کہ جس طرح ترک، تقلیدِ فرنگ کی وجہ سے اپنی خودی سے بیگانہ ہوتے جاتے ہیں تم ایسا نہ کرنا، بلکہ اپنی قومی خصوصیات کو محفوظ رکھنا۔ رضا شاہ پہلوی اور نادر خاں افغانی کو سیاست کے بعض اہم نکتے سمجھاتے ہیں۔

سلطان شہیدؒ، زندہ رود سے ہندوستان کا حال دریافت فرماتے ہیں۔ وہ جواب دیتا ہے کہ آج کل یہاں نافرمانی، کا دور دورہ ہے:۔

ہندیاں منکر ز قانونِ فرنگ
در نگیرد سحر و افسونِ فرنگ

اس کے بعد سلطان موصوف اپنے پیارے دکن کے حالات دریافت فرماتے ہیں کہ کیا وہاں کچھ زندگی کے آثار پیدا ہوئے؟ یا پائے جاتے ہیں؟ اقبالؒ کو اپنا دکن کا سفر یاد آجاتا ہے (جو انہوں نے ۱۹۲۹ء میں کیا تھا) جواب دیتا ہے:۔

تخمِ اشکے ریختم اندر دکن
لالہ ہا روید ز خاکِ آں چمن

اس کے بعد کہتا ہے کہ رودِ کاویری جو آپ کے محلات کے نیچے بہتی تھی پھر اس میں نئی موجیں پیدا ہو رہی ہیں۔ یہ سنکر سلطان شہیدؒ، زندہ رود سے کہتے ہیں کہ میری طرف سے

کا ویری کو یہ پیغام دے دینا۔ اس پیغام میں سلطان شہیدؒ نے، حقیقت مرگ وحیات اور فلسفۂ شہادت پر بڑے حیرت انگیز اور ندرت آمیز خیالات کا اظہار کیا ہے۔

اس کے بعد عین "حضور" میں حاضری ہے۔ تجلیٔ ذات کے مباحث ایسے ہیں کہ اقبالؔ ان پر اظہارِ خیالات سے کبھی بھی نہیں تھکتا۔ چنانچہ علم و عشق کے حقائق نئے الفاظ اور نئے انداز میں پیش کئے ہیں۔ لذّتِ دیدار سے بہرہ یاب ہو کر، بارگاہِ سرمدی میں کچھ التجائیں کی ہیں۔ وہی پرانی التجائیں کہ اس خاکدانِ سفلی سے نکال کر کسی بہتر جگہ پہنچا دے

این چنیں عالم کجا شایانِ تست آب و گِل داغے کہ بر دامانِ تست

مگر "ندائے جمال" نے جمالی انداز میں متنبہ کیا کہ ؎

زندہ؟ مشتاق شو خلاق شو
ہمچو ما گیرندۂ آفاق شو
ہر کہ او را قوتِ تخلیق نیست
نزدِ ما جز کافر و زندیق نیست

اس کے بعد ناگہاں "تجلیٔ جلال" نمودار ہوتی ہے اور تمام کائنات، نورِ شفق غرق ہو جاتی ہے۔ شاعر، کلیم اللہ کی طرح جلوہ مست ہو کر گر پڑتا ہے۔ تابِ گفتار باقی نہیں رہتی، اور عالمِ بے چون و چند کے ضمیر سے یہ نوائے سوزناک سنتا ہے:۔

بگذر از خاور و افسونیٔ افرنگ مشو
کہ نیرزد بجوئے ایں ہمہ دیرینہ و نو

کتاب کا آخری حصہ "خطاب بہ جاوید" پر مشتمل ہے اس میں موجودہ زمانہ کے نوجوانوں کو حالاتِ حاضرہ کی روشنی میں نصائح کی گئی ہیں۔ ہر شعر بلا مبالغہ حرزِ جاں بنانے کے قابل ہے اور اس سے لطف اندوزی کے لئے اس کا مسلسل مطالعہ نہایت ضروری ہے۔

فصل سوم

ڈینٹے کے سوانح حیات اور ڈیوائن کامیڈی کا اجمالی تعارف

تمہید:۔ گذشتہ فصل سے یہ بات واضح ہو گئی ہوگی کہ ڈانٹے (عام طور سے اس کا تلفظ ڈینٹے کیا جاتا ہے) نے شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن عربیؒ کی غیر فانی تصنیف "فتوحات مکیہ" کو سامنے رکھ کر اپنی کتاب لکھی تھی مگر ازراہِ تعصب اس نے اس بات کا کہیں اعتراف نہیں کیا اور بقول اقبالؔ "طویل زمانہ تک یورپ پر اپنی شاعرانہ اور حکیمانہ قابلیتوں کا سکہ جما دیا۔"

اقبالؔ نے "فتوحات مکیہ" کو معراج کے ادبی پہلو کا پہلا اور ڈینٹے کی ڈیوائن کامیڈی کو دوسرا بڑا نمونہ قرار دیا ہے۔ مگر میں "فتوحات مکیہ" کو ڈیوائن کامیڈی اور جاوید نامہ کی صف میں شامل نہیں کرتا، محض اس لئے کہ فتوحات مکیہ، حال ہے اور آخرالذکر دونوں کتابیں قال ہیں۔ شیخ اکبرؒ نے اپنے احوال و مقامات بیان کئے ہیں۔ ڈینٹے اور اقبالؔ نے شاعرانہ اور حکیمانہ قابلیتوں کا اظہار کیا ہے۔ فتوحاتِ مکیہ میں واردات ہیں بلکہ شاہدات۔ کامیڈی اور جاوید نامہ میں تخیل کی بلند پروازی ہے اور کہیں کہیں فلسفہ طرازی۔ اس لئے موازنہ صرف آخرالذکر دو کتابوں میں ہو سکتا ہے۔ اسی لئے میں نے جاوید نامہ کو ادبی دنیا میں دوسری اور فارسی میں پہلی کتاب قرار دیا ہے۔

تاکہ ناظرین ان دونوں کتابوں کے مضامین کا موازنہ کر سکیں۔ میں سب سے پہلے

ڈینٹے کے مختصر سوانح حیات درج کردوں گا، اس کے بعد اس کی کتاب کا اجمالی خاکہ پیش کروں گا اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ اس کے یہ سوانح حیات "سائیکلو پیڈیا برٹینکا" اور ڈاکٹر ول ڈیوران کی ضخیم تالیف "حکایتِ تمدن" جلد چہارم ص ۱۰۵۶ تا ص ۱۰۸۰ سے ماخوذ ہیں۔ اگرچہ یہ شخص بہت متعصب ہے مگر اس نے بھی دبی زبان سے اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے کہ ڈیوائن کامیڈی کا ماخذ اسلامی ہے۔ ابو العلاء معری کی تصنیف "رسالۃ الغفران" اور ابن عربی کی فتوحاتِ مکیہ دونوں ڈینٹے کے پیش نظر تھیں۔

سوانح حیات

ڈینٹے ۱۲۶۵ء فلارنس (اطالیہ) میں پیدا ہوا تھا ابتدائی تعلیم اپنے وطن میں حاصل کی، بعد ازاں بلونا اور پیڈوا یونیورسٹی میں فلسفہ پڑھا لیکن علم کی پیاس نہ بجھ سکی اس لئے پیرس یونیورسٹی میں مزید تعلیم حاصل کی اور فلسفہ میں مہارت تامہ بہم پہنچائی۔ پیرس کے زمانہ قیام میں اس نے ٹامس اکیوناس کی تصانیف کا مطالعہ کیا اور اس کی ضخیم تصنیف "الہیات" سے اس قدر متاثر ہوا کہ فلسفیانہ عقائد میں اس کا پیرو بن گیا۔

اٹھارہ سال کی عمر سے شعر کہنا شروع کیا اور فنونِ لطیفہ کے علاوہ فنونِ حرب میں بھی مہارت حاصل کی۔ جوان ہو کر سیاسیات میں حصہ لینا شروع کیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب اٹلی کا ملک سینکڑوں چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں منقسم تھا۔ چنانچہ فلارنس بھی ایک چھوٹی سی جمہوریت کا صدر مقام تھا۔

۱۳۰۱ء میں اس کی پارٹی نے اسے پوپ کے دربار میں سفیر بنا کر بھیجا۔ لیکن اس کے جانے کے بعد مخالف پارٹی برسرِ اقتدار آگئی اور اس پارٹی نے اس کو اور اس کے دوستوں کو گردن زدنی قرار دیا۔ پوپ کے دربار سے ان کے قتل کا فیصلہ صادر کرایا اور ڈینٹے کی جائیداد بھی ضبط کر لی گئی۔

۱۳۰۲ء سے تا دمِ وفات ڈینٹے نے جلاوطنی کی زندگی بسر کی اس نے اپنی مصیبت کی داستان خود لکھی ہے اور اس میں لکھتا ہے "مدتوں سے گداگروں کی سی زندگی بسر کر رہا ہوں اور تقدیر نے جو زخم لگائے ہیں وہ اپنی مرضی کے خلاف دنیا والوں کو دکھاتا پھر رہا ہوں۔

۱۳۲۰ء میں وہ اپنے ایک دوست کے پاس امیوینا جاکر مقیم ہوا۔ اُس نے اسے وینس اپنا وکیل بناکر بھیجا وہاں سے ۱۳۲۱ء میں واپس آیا اور اسی سال ۱۴ اگست کو بعارضہ بخار وفات پائی۔

بیترس سے محبت

بیترس سے محبت کی داستان اُس نے "حیاتِ نو" میں خود قلمبند کی ہے اس کتاب میں ۳۱ نظمیں ہیں اور ہر نظم سے پہلے نثر میں ہر نظم کا دیباچہ لکھا ہے۔ اس کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ اُس نے بیترس کو سب سے پہلے اس کے باپ کے گھر ایک ضیافت میں دیکھا تھا جبکہ اس کی عمر صرف نو سال کی تھی۔ بیترس اس کی ہم عمر تھی (دونوں ۱۲۶۵ء میں پیدا ہوئے تھے) اس وقت وہ سُرخ ریشمی لباس پہنے ہوئے تھی۔ ڈینٹے لکھتا ہے کہ جب میں نے اس کو دیکھا تو میرے دل نے کہا "اس خدا کو اچھی طرح دیکھ لے جو تجھ پر ساری عمر حکومت کرتا رہے گا"۔

اُلفت کا یہ پودا آہستہ آہستہ تنا ور درخت بن گیا۔ جب اس کی عمر اٹھارہ سال کی ہوئی تو اس نے بیترس کو دوبارہ دیکھا۔ اس ملاقات کا حال جو نو سال کے بعد ہوئی تھی اس طرح بیان کرتا ہے:۔

"اگرچہ اُسے دیکھے ہوئے نو برس گذر چکے تھے مگر اس کی محبت بدستور دل و دماغ پر مسلط تھی ایک دن ایسا ہوا کہ میں سڑک پر جا رہا تھا۔ کیا دیکھتا ہوں کہ سامنے سے بیترس چلی آرہی ہے۔ اس وقت وہ سفید لباس پہنے ہوئے تھی۔ اس کی دو سہیلیاں اس کے ساتھ تھیں۔ میں اسے دیکھ کر رُک گیا۔ جب وہ میرے قریب آئی تو اس نے ایسی دلفریب معصومانہ ادا کے ساتھ مجھے سلام کیا کہ مجھ پر برکاتِ سماوی کی حدود آشکارا ہو گئیں"۔

اس ملاقات سے چھ سال کے بعد ۱۲۸۹ء میں اس کی شادی سائمن ڈی بارڈی کے ساتھ ہوگئی۔ اور اگلے سال ۱۲۹۰ء میں اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کی وفات پر ڈینٹے نے جو نظم لکھی اس کی تمہید میں لکھتا ہے کہ "بیترس فرشتوں کے ساتھ رہنے کے لئے آسمان پر چلی گئی۔ اگر خدا نے مجھے توفیق دی تو میں اس کے نام کو زندہ جاوید کرنے کے لئے ایسی نظم لکھوں گا کہ آج تک کسی شاعر نے اپنی محبوبہ کی یاد میں نہیں لکھی ہو گی"۔

"حیاتِ نو" ۱۲۹۳ء میں مکمل ہوئی۔ یہ بھی اپنی نوعیت کی واحد کتاب ہے جس میں ڈینٹے نے اپنی الفت کی داستان بے کم وکاست بیان کردی ہے۔

ڈیوائن کامیڈی

ڈینٹے نے اپنی تصنیف کا نام صرف "کومیڈیا" (طربیہ) رکھا تھا۔ سولہویں صدی میں اس کے قدردانوں نے احتراماً "ڈیوائن" (ایزدی) کا لقب نام کے ساتھ شامل کردیا۔

یہ بات ڈینٹے کے کمالِ فن پر شاہد ہے کہ اُس نے یہ کتاب اس وقت شروع کی جب وہ اس سکون و راحت سے محروم ہوچکا تھا جو ایسی بلند پایہ کتاب کے لئے بہت ضروری ہے۔ ہم لکھ چکے ہیں کہ ۱۳۰۲ء سے تادمِ وفات اُس نے انتہائی پریشانی، عسرت اور بے سروسامانی کی زندگی بسر کی۔ آج یہاں تو کل وہاں۔ یہ بات بالتحقیق معلوم نہ ہوسکی کہ اُس نے یہ کتاب کب شروع کی مگر اتنا یقینی ہے کہ ۱۳۰۲ء کے بعد شروع کی اور ۱۳۲۰ء میں ختم کی۔

۱۳۱۹ء میں اُس نے ایک نظم میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اگر میں اپنی زندگی میں کامیڈیا کو پایۂ تکمیل تک پہنچا سکا تو اُمید ہے کہ شہرت کا تاج میرے سفید بالوں کو مزین کردیگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ کتاب وفات سے کچھ ہی عرصہ پہلے مکمل ہوئی ہوگی۔

کچھ بھی ہو ڈینٹے نے جو خیال ۱۲۹۲ء میں ظاہر کیا تھا کہ اگر خدا کی توفیق شاملِ حال ہوئی تو میں بیتریس کو زندہ جاوید کردوں گا وہ اُس نے پورا کردکھایا اور اس کی محبوبہ بلاشبہ زندۂ جاوید ہوگئی۔ وہ محبوبہ جسے اُس نے ساری عمر میں صرف دو مرتبہ دیکھا تھا۔

جس زمانہ میں ڈینٹے نے یہ کتاب لکھی یہ وہ زمانہ تھا جب عربوں کے فلسفہ اور عرب صوفیوں کی شاعری کا اثر اطالیہ میں نفوذ کرچکا تھا۔ ان صوفیوں کو کائنات کے حُسن وجمال میں خدا کی ذات وصفات کا جلوہ نظر آتا تھا۔ اس لئے وہ اپنے محبوب کو مظہرِ صفاتِ باری یقین کرتے تھے، اور یہ مجازی محبوب ان کو رفتہ رفتہ حقیقی محبوب تک پہنچادیتا تھا۔ ڈینٹے نے جو اپنی محبوبہ کو خدائی صفات سے متصف کردیا اس کی وجہ بھی تھی کہ اس پر صوفیانہ شاعری کا گہرا اثر مرتب ہوا تھا۔

علاوہ بریں ابنِ رشد اور ابنِ سینا کی تصانیف بھی اطالیہ میں پہنچ چکی تھیں۔ ٹامس ایکوئناس نے ابنِ رشد کے فلسفہ سے جس قدر استفادہ کیا اس کا صحیح اندازہ اس وقت ہو سکتا ہے جب کوئی شخص ابنِ رشد اور ٹامس کی تصانیف کا تقابلی مطالعہ کرے۔ ڈینٹے نے زمانۂ قیام پیرس میں ٹامس کی تصانیف کے علاوہ ابنِ رشد اور ابنِ سینا کی تصانیف کا مطالعہ بھی کیا تھا۔ یہ دوسری بات ہے کہ اُس نے اس شدید تعصب کی وجہ سے جو اسلام کے خلاف اس کے دل میں جاگزیں تھا، اپنی کسی کتاب میں اس بات کا اعتراف نہیں کیا۔ فی الجملہ بقول ڈاکٹر دِل ڈیورال "اطالیہ کے علماء اور حکماء اسلامی تصورات سے بخوبی آگاہ ہو چکے تھے اور حال میں کامیڈی پر جو ریسرچ ہوئی ہے اس کی بدولت یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ ڈینٹے کے تصورات کا ماخذ اسلامی ہے۔" چونکہ ڈینٹے فلسفہ کا طالب علم تھا اس لئے وہ ابنِ رشد، ابنِ سینا، ٹامس ایکوئناس اور ارسطو، افلاطون اور نو فلاطونی حکمت (حکمتہ الاشراق) ان تمام فلسفیانہ مذاہب سے واقف تھا۔

"ابوالعلاء معری کے رسالتہ الغفران اور ابن عربیؒ کی فتوحاتِ مکیہ میں آسمانوں کی سیر دکھائی گئی ہے یہ سب کتابیں ڈینٹے کی نگاہ میں تھیں اور اس نے اپنی تصنیف کا خاکہ انہی دو کتابوں کو سامنے رکھ کر تیار کیا۔"

کامیڈی کی طرز نگارش میں از اول تا آخر، رمز و ایماء اور اشارات و کنایات کا رنگ پایا جاتا ہے۔ مثلاً

(۱) کامیڈی تین حصّوں پر مشتمل ہے دوزخ[۱]۔ المطہر[۲] اور جنت[۳] اس میں تثلیث کی طرف اشارہ ہے۔

(۲) ہر حصّے میں ۳۳ کینٹوز ہیں

اس میں یہ مصلحت مدِ نظر تھی کہ یسوع مسیح کی عمر سے مطابقت ہو جائے۔

(۳) جب ڈینٹے نے جنت میں جا کر بیٹریس کی طرف دیکھا تو اس نے کہا "افسوس تم نے میری محبت کو ناپاک کر دیا" اس میں اپنی شادی کی طرف اشارہ ہے۔ واضح ہو کہ بیٹریس کی وفات کے دو سال بعد شاعر نے (GEMMA) گیمیا نامی ایک عورت

سے شادی کرلی تھی۔

فی الجملہ ڈینٹے نے بتیریس کے قدموں پر سر رکھ کر معافی مانگی اور جب اس نے پھر اپنی محبوبہ کے چہرے کی طرف نظر کی تو اس کی سہیلیوں نے کہا کہ "چہرے کی طرف دیکھنے کے بجائے اس کے پانوؤں کو دیکھو"

کامیڈی کے مطالعہ سے ڈینٹے اور اس کے اسلاف کے ذاتی حالات بھی معلوم ہو سکتے ہیں مثلاً

(۱) دوزخ ۲۱-۹۵ اور ۲۲-۱ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے میدانِ جنگ میں پہلی صف میں دادِ مردانگی دی تھی۔

(۲) اس کے دادا کے بھائیوں نے محاربات صلیبی میں حصہ لیا تھا۔ اور میرا قیاس ہے کہ وہ اسلام دشمنی، جس کا مظاہرہ اس نے اپنی کتاب میں کیا ہے اس کو اپنے باپ دادا سے ورثہ میں ملی تھی۔

(۳) جن لوگوں سے اسے نفرت تھی انہیں دوزخ میں دکھایا ہے۔

اگرچہ کامیڈی میں اُس نے مذہبی مسائل پر بھی بحث کی ہے مگر کسی سوال کا تسلی بخش جواب نہیں دیا کیونکہ دے نہیں سکتا تھا۔ مثلاً جب اُس نے پطرس (یسوع مسیح کے مشہور شاگرد اور کیتھولک عقیدے کے مطابق جانشین) سے یہ پوچھا کہ خدا کی مشیت اور انسانی اختیار میں کس طرح مطابقت پیدا کی جاسکتی ہے تو اس نے جواب دیا کہ تم مجھ سے وہ سوال کرتے ہو جس کا جواب عرفا بھی نہیں دے سکتے! میری تو کیا حقیقت ہے!

ع قیاس کن زگلستانِ من بہار مرا

ڈیوائن کامیڈی کا تعارف

ڈینٹے اس پہاڑ پر جانا چاہتا ہے جس کی آب و ہوا بہت پاکیزہ ہے لیکن راستہ میں اسے نفسانی خواہشات کا تیندوا، حُبِّ جاہ کا شیر اور حرص و طمع کا بھیڑیا نظر آتا ہے۔ یہ تینوں دشمن اس کی رُوحانی ترقی میں حائل ہیں، اس لیے وہ سخت

پریشانی اور حیرانی کے عالم میں کھڑا ہوا ہے۔

اتنے میں اسے مشہور لاطینی شاعر ورجل نظر آتا ہے وہ اُسے پار لے کسی پہاڑ کی چوٹی کی طرف لے جاتا ہے۔ راہ میں ڈینٹے اپنا دردِ دل اس سے بیان کرتا ہے۔ ورجل کہتا ہے کہ اس راستہ سے تم کبھی منزلِ مقصود تک نہیں پہنچ سکتے، ہاں ایک راستہ ہے مگر وہ دوزخ سے ہو کر جاتا ہے۔ شاعر (ڈینٹے) دوزخ کا نام سنکر بہت گھبراتا ہے لیکن ورجل اسے تسلی دیتا ہے۔ کہ میں تمہاری رہنمائی کروں گا، اور میرے علاوہ خود تمہاری محبوبہ بئیٹریس کی روح تمہاری مدد کریگی۔ اسی نے مجھے تمہارے پاس بھیجا ہے۔ یہ سُنکر شاعر راضی ہو جاتا ہے اور سفر کا آغاز ہوتا ہے۔

سب سے پہلے ایک پھاٹک آتا ہے۔ ورجل کہتا ہے کہ یہ دوزخ کا دروازہ ہے۔ پھاٹک کے اندر داخل ہو کر دوزخ کے بیرونی طبقہ میں گنہگار فرشتے اور وہ لوگ ملتے ہیں جنہوں نے لاادریت کی زندگی بسر کی تھی یعنی نہ انہوں نے خدا کی ہستی کا انکار کیا تھا نہ اقرار، نہ کوئی گناہ کیا نہ نیک کام کیا۔ اس کے بعد دوزخ کے پانچ دریاؤں میں سے پہلا دریا ملتا ہے۔ یہاں کنارے پر ایک ملاح بیٹھا ہے جو ارواح کو ان کے مناسب حال مقامات تک پہنچاتا ہے شاعر اس سے کہتا ہے کہ ہمیں اُس پار پہنچا دے۔ وہ انکار کرتا ہے تو ورجل اس کو حکم خداوندی سے آگاہ کرتا ہے یہ سُنکر وہ راضی ہو جاتا ہے اور دونوں کو اس پار پہنچا دیتا ہے۔

اب دوزخ کا پہلا حلقہ (طبقہ) شروع ہوتا ہے۔ یہاں وہ لوگ ملتے ہیں جو یسوع مسیحؑ کی بعثت سے پہلے پیدا ہوئے تھے۔ یہ لوگ اس بات پر افسوس کر رہے ہیں کہ ہم محبت ایزدی سے محروم رہے۔ یہی احساسِ محرومی ان کی سزا ہے[1]۔

اس کے بعد دوسرا طبقہ ملتا ہے جہاں دانستہ گناہوں کی سزا شروع ہوتی ہے (گویا شاعر کے عقیدے کے مطابق پہلے طبقہ میں وہ لوگ تھے جو جرم بے گناہی کی سزا بھگت رہے تھے)۔ یہاں بہت سی زانیہ عورتیں اور زانی مرد تھے مثلاً پے آولا اور فرنیسکا دیغریاپے آولادہ عورت تھی جس نے اپنے شوہر کے بھائی سے ناجائز تعلق پیدا کیا تھا۔ شاعر ان عورتوں

---

[1] شاعر نے یہ نہیں بتایا کہ اس میں ان بیچاروں کا کیا قصور تھا؟ انہوں نے کب کہا تھا کہ ہمیں قبل بعثت مسیحؑ دنیا میں بھیجدیا جائے؟

اور مردوں کو دیکھ کر ہمدردی اور رحمدلی کے باعث غش کھا کر گر پڑا۔ ان کے علاوہ کنجوس اور فضول خرچ لوگ، اعتدال سے زیادہ شراب پینے والے، دوسروں پر غضب کرنے والے، کاہل، گمراہ، کلیسائی تعلیمات کے منکر اور لوگوں پر ظلم کرنے والے۔

دریا کے اس پار دوزخ کے دارالحکومت لیوسی فر کی بلند عمارتوں کے کنگورے نظر آ رہے تھے۔ اس شہر میں وہ ارواح سزائیں بھگت رہی تھیں جنھوں نے جرم خلاف وضع فطری کا ارتکاب کیا تھا یا لوگوں کو دھوکہ فریب دیا تھا۔ اس کے بعد انہیں ایک آگ کا دریا ملا۔ یہاں کوئی ملاح نہیں تھا۔ دریا میں نصف انسان اور نصف گھوڑے کا جسم رکھنے والی مخلوق تھی یہ دونوں بمشکل تمام ایک حیوان کی پشت پر سوار ہوئے۔ ورجل نے شاعر کو بتایا کہ دیکھو سامنے گرم ریت میں سود خور اور کلماتِ کفر ادا کرنے والے، قاتل، ظالم، خودکشی کرنے والے سزا بھگت رہے ہیں۔ لوط کی امت کے افراد بے تحاشا اس گرم ریت پر دوڑ رہے تھے۔ بعض پوپ (کلیسا کا سب سے بڑا عہدہ دار) بھی سزا بھگت رہے تھے۔

کنارے پہنچ کر یہ دونوں ایک اور خوفناک حیوان کی پشت پر سوار ہو کر دوزخ کے نچلے طبقے میں داخل ہوئے۔ یہاں دس خندقیں ملیں جن میں دیّوث، خوشامدی، ضمیر فروش علماء، کاہن، نجومی، ریاکار، عیار، مکار، چور، ڈاکو، غدار اور محسن کش سزا بھگت رہے تھے۔

دوزخ سے نکل کر یہ دونوں پھر روشنی میں آئے۔ انہوں نے آسمان پر چار ستارے دیکھے۔ ورجل نے بتایا کہ یہ شجاعت، عدالت، حکمت اور عفت کے ستارے ہیں (ارسطو کے فلسفۂ اخلاق کا چربہ ہے) سامنے پرگیٹری (المطہر) کا پہاڑ نظر آیا۔ یہ دونوں اس کے دامن میں پہنچے حیران کھڑے تھے کہ اس پہاڑ کی چوٹی پر کیسے پہنچیں، اتنے میں کیٹو نظر آیا جس نے حریت ضمیر کی خاطر اپنی جان قربان کی تھی۔

ورجل نے آگے بڑھ کر کیٹو سے کہا کہ میرا رفیق بھی اُسی حُریت کی تلاش میں ہے جس کے لئے تو نے اپنی جان دی تھی۔ وہی حُریت، جو تیری قوم کو اس درجہ عزیز تھی! کیٹو نے ورجل کو مشورہ دیا کہ اپنے دوست کو ساحلِ دریا پر لے جاؤ جہاں فروتنی اور عاجزی کے نرکل اُگ رہے ہیں۔ یہ سنکر دونوں اس جگہ پہنچے۔ ورجل نے ان پودوں سے شبنم پونچھی اور

شاعر کے چہرے پر ملی تو دوزخ کی سیاہی دور ہوئی۔ اس کے بعد دونوں نے فروتنی کا لباس پہنا اور آگے روانہ ہوئے۔

دامنِ کوہ میں ان ارواح سے ملاقات ہوئی جنہوں نے کلیسا سے بغاوت کی تھی۔ ان ارواح نے شاعر سے التجا کی کہ واپس جا کر ہمارے لئے دعا کرنا تاکہ ہمیں معافی مل سکے، کیونکہ صرف اہلِ دُنیا ہی ہم لوگوں کے لئے دعا کر سکتے ہیں۔ باغیوں کے علاوہ وہ بادشاہ بھی ملے جنہوں نے عیش و عشرت میں زندگیاں گزاری تھیں۔

آگے چلے تو ان چار ستاروں کی روشنی تو غائب ہو گئی اور ان کے بجائے ایمان، اُمید اور محبّت کی روشنی نمودار ہوئی۔ دونوں نے رات اسی کنج میں بسر کی۔ صبح ہوئی تو دیکھا کہ ہم پرگیٹری کی حدود سے باہر نکل چکے ہیں۔ اب ایک زینہ ملا جس میں تین سیڑھیاں تھیں نفس کشی، خلوص اور محبّت کی، یہاں ایک فرشتہ بیٹھا ہوا تھا۔ اُس نے شاعر کی پیشانی پر سات مرتبہ حرف "پ" لکھا۔ یہاں انہوں نے کئی راتیں بسر کیں۔ انجام کار شاعر موروثی گناہ کی لعنت سے پاک ہو گیا۔ اور اس حالت میں آ گیا کہ اب اسے کلیسا یا اسقف کی ہدایت کی ضرورت نہیں ہے، صرف حکمتِ ایزدی اس کی رہنمائی کے لئے کافی ہے۔ اب بقول ورجل وہ اس لائق ہو گیا ہے کہ اپنی محبوبہ بیترس سے ملاقات کر سکے۔

چنانچہ دونوں باغِ عدن میں داخل ہوئے۔ یہاں ہر طرف پرندے درختوں پر گا نا گا رہے تھے۔ سامنے نہر کے کنارے ایک حسینہ گلچینی میں مصروف نظر آئی، اس کا نام مٹیلڈا تھا۔ اب وہ رہنمائی کرے گی۔ اس حسینہ نے شاعر سے کہا کہ اس نہر کا پانی پینے سے سارے گناہ دھل جائیں گے اور دوسری نہر کا پانی پینے سے دل و دماغ نیکیوں سے معمور ہو جائیں گے۔

شاعر اور اس کا رفیق دونوں اس نہر کے کنارے چلنے لگتے ہیں۔ تھوڑی دیر کے بعد انہیں ایک جلوس ملتا ہے۔ کلیسا کا رتھ ایک ایسا جانور کھینچ رہا ہے جو نصف حیوان ہے اور نصف پرند (اس میں یسوع مسیحؑ کی انسانیت اور الوہیت کی طرف اشارہ ہے) ایمان، اُمید اور محبّت کی تین مذہبی نیکیاں اور چار اخلاقی نیکیاں (عفت، حکمت، شجاعت اور عدالت) رتھ کے چاروں طرف رقص کر رہی ہیں۔ تا گہاں نکوکاروں کی ارواح ظاہر ہوئیں۔

اور انہی میں بئیٹرس بھی ہے۔ جب اس نے اپنے عاشق کو دیکھا تو مجمع سے نکل کر اس کے قریب آئی اور ملامت کرنے لگی کہ افسوس! میری وفات کے بعد تو نے محبّت کے نصب العین کو فراموش کر دیا (اشارہ ہے اس طرف کہ اس کی وفات کے بعد شاعر نے شادی کر لی تھی) یہ شاعر، فرطِ خجالت سے غش کھا کر گر پڑا۔ جب ہوش میں آیا تو فرشتوں نے اسے پہلی نہر کا پانی پلایا جس سے اس کے تمام ناپاک خیالات دھل گئے۔ جب وہ پاک ہو گیا تو فرشتوں نے اسے حکم دیا کہ اب بئیٹرس کا دیدار کر۔ جب شاعر نے اپنی محبوبہ کی طرف دیکھا تو تجسّم[1] کا راز اس کی سمجھ میں آگیا اور اسے یہ محسوس ہوا کہ وہ مجسّم حکمتِ ایزدی بن گئی ہے۔

جب یہ جلوس خیر و شر کے عظیم الشان درخت کے پاس پہنچا تو ختم ہو گیا۔ ورجل نے شاعر سے کہا اب تمہاری محبوبہ تمہاری رہنمائی کرے گی اس لئے میں تم سے رخصت ہوتا ہوں۔ اس کے چلے جانے کے بعد بئیٹرس نے ڈینٹے سے کہا کہ اب تکلّف بالائے طاق رکھ دو اور میرے ساتھ گلگشت کرو اور یونو نامی نہر کا پانی پیو تا کہ عالمِ لاہوت کے اُن اسرار سے واقف ہو سکو جو آدم سے پوشیدہ رکھے گئے تھے۔

جب شاعر اس نہر کا پانی پی کر مادیات سے یعنی زمان و مکان سے بالاتر ہو گیا تو میٹیلڈا بھی رخصت ہو گئی اور صرف شاعر اور اس کی محبوبہ رہ گئے۔

اب بئیٹرس، شاعر کی رہنمائی اور اُس نے عالم بالا کے اسرار و رموز اس پر آشکارا کرنے شروع کئے۔ سب سے پہلے کرۂ قمر میں پہنچے محبوبہ نے بتایا کہ دیکھو! یہاں وہ ارواح رہتی ہیں جنہوں نے دنیا میں اپنے آپ کو عشقِ الٰہی میں مستحکم نہیں کیا تھا۔ بلکہ مادیات کی طرف راغب تھیں۔

اس کے بعد فلکِ عطارد میں پہنچے یہاں وہ ارواح ملیں جو غیر معمولی حوصلہ مند تھیں۔ بئیٹرس نے شاعر سے کہا دیکھو یہ قسطنطین (قیصر روم) ہے۔ جس نے رومی قانون مدوّن کیا تھا[2]۔ یہ سُن کر شاعر اس کی

---

[1] تجسّم سے عیسائی مذہب میں مراد ہے، خدا کا اپنے آپ کو کسی انسان کی شکل میں ظاہر کرنا۔ ہندو مذہب میں اوتار سے یہی مراد ہوتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ بئیٹرس کے کالبدِ خاکی میں خدا جلوہ گر ہو گیا تھا ۱۲۔ [2] ڈینٹے کی باطل پرستی کا کچھ اندازہ اس بات سے بھی ہو سکتا ہے کہ اس نے قسطنطین جیسے دشمنِ عقل و حکمت اور ظالم حکمراں کو نیکی کے ساتھ یاد کیا ہے۔ یہ وہی قیصر ہے جس نے ۵۲۹ء میں یونان ہی نہیں بلکہ ساری سلطنت میں، فلسفہ اور حکمت کی شمع گل کر دی تھی اور تمام حکماء کو اپنی قلمرو سے خارج کر دیا تھا۔ تا کہ وہ تجسّم اور تثلیث جیسے خلافِ عقل عقائد کی تردید نہ کر سکیں ۱۲۔

خدمت میں حاضر ہوا اور اس سے چند سوالات کئے جن میں سے ایک یہ تھا کہ "خدا باپ" مجسم کیوں ہوا؟ یعنی خدا کو کیا ضرورت لاحق ہوئی کہ وہ انسان بن گیا؟

جسطینیئن نے اس کا مفصل جواب دیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب تک خدا، انسان کو مفت معافی نہ دیتا، دونوں میں اتحاد رُوحانی کی کوئی صورت نہ تھی، پس خدا خود مجسم ہو کر دنیا میں آیا اور ابنائے آدم کے گناہوں کے بدلے میں مصلوب ہو گیا اس نے گناہوں کا فدیہ ادا کر کے اتحاد کا راستہ ہموار کر دیا۔[1]

فلکِ زہرہ میں شاہِ ہنگری سے ملاقات ہوئی۔ یہاں حکمت، شجاعت، عدالت اور عفت کی روحیں رقص کر رہی تھیں انہوں نے شاعر اور اس کی محبوبہ کو خوش آمدید کہا اور ان کے سروں کے گرد حلقہ باندھ کر رقص کیا۔ اور شاعر کو ایک آسمانی گیت بھی سُنایا۔

جب رقص و سرود کی محفل ختم ہوئی تو ٹامس ایکوئناس کی رُوح نمودار ہوئی[2]۔ اُس نے اپنے متبعین کی اخلاقی اور روحانی پستی کا ماتم کیا اس کے بعد فرانسسکی سلسلہ کے "شیخ" سینٹ فرانسس سے ملاقات ہوئی[3]۔ آخر میں حضرت سلیمانؑ کی خدمت میں حاضری ہوئی۔ شاعر نے ان سے دریافت کیا کہ جب حشر اجساد ہو گا اور ارواح دوبارہ اجسام سے وابستہ ہوں گی تو اندریں صورت کیا ان کی قوت محدود نہیں ہو جائے گی؟ سلیمانؑ نے جواب دیا کہ جسم اور رُوح دو نہیں ہیں۔ جسم بھی رُوح ہی کی ایک ادنیٰ شکل ہے۔

اس کے بعد شاعر اپنی محبوبہ کی رہنمائی میں فلکِ مریخ میں پہنچا۔ وہاں اُن لوگوں سے ملاقات ہوئی جنہوں نے صلیبی جنگوں میں حصہ لیا تھا۔

---

[1] اسی قسم کے عقائد نے یورپ کو نفس مذہب سے متنفر کر کے الحاد اور انکارِ خدا پر مائل کر دیا۔ ڈینٹے اتنا نہ سمجھ سکا کہ جب خدا، انسان بن گیا تو پھر وہ بیچارہ خدا کب رہا؟ [2] ٹامس ایکوئناس (ولادت ۱۲۲۵ء وفات ۱۲۷۴ء) رومن کیتھولک دنیا کا سب سے بڑا عالم الٰہیات تھا اس نے ابنِ رشد کی تصانیف کا مطالعہ کیا تھا اور انہی کی روشنی میں ارسطو کے فلسفہ کی شرح لکھی۔ ڈینٹے نے اپنی نظم میں اس کی بڑی توصیف کی ہے بلکہ اسی کے عقائد و افکار کو دوسروں کی زبان سے پیش کیا ہے۔ [3] یہ راہب مشہور کیتھولک راہبانہ سلسلہ کا بانی ہے اس نے درویشوں کا یہ سلسلہ ۱۲۰۹ء میں قائم کیا تھا۔

فلکِ مشتری میں حکمت کی رُوح سے ملاقات ہوئی اور اس رُوح نے بہت سی حکمت کی باتیں شاعر کو سمجھائیں۔ فلکِ زحل میں پرہیزگاری کی رُوح سے ملاقات ہوئی اور جب شاعر پر یہ رنگ غالب ہوگیا تو اسے ایک زینہ نظر آیا جس کی آخری سیڑھی پر یسوع مسیح اور مریم براجمان تھے۔ ان دونوں نے پیٹر جیمس اور جان کو حکم دیا کہ شاعر کا امتحان لیں۔ چنانچہ انہوں نے ایمان، امید اور محبت کے متعلق چند سوالات کیے جن کے تسلی بخش جوابات شاعر نے دیئے۔ یسوع مسیح سے برکت لے کر دونوں مسافر آگے چلے۔

کچھ دیر چلنے کے بعد عالم لاہوت میں پہنچ گئے یعنی زمان و مکان کی قیود سے آزاد ہوگئے۔ شاعر نے دیکھا کہ اس کی محبوبہ تو جلال ایزدی کی فضا میں چلی گئی ہے اور اُس نے سینٹ برنارڈ کو (جو وجدان اور فراستِ روحانی کا مظہر ہے) اس کی رہنمائی کے لئے بھیج دیا۔

چونکہ برنارڈ نے دُنیا میں مریم کے درشن کئے تھے اس لئے شاعر نے اُس سے درخواست کی کہ مجھ کو بھی درشن کرادو۔ جب برنارڈ اس کو لے کر مریم کے سامنے پہنچا تو شاعر نے عرض کی کہ میں تثلیث اور خدا کے ساتھ انسان کے اتحاد کی ایک جھلک دیکھنا چاہتا ہوں۔ چنانچہ مریم نے شاعر کی یہ التجا قبول کر لی۔ اور وہ الوہیت کے اس ہیبت ناک راز کے مراقبہ میں منہمک ہوگیا۔ کامیڈی کا آخری مصرع یہ ہے:

"اب میری زبان سے کوئی لفظ نہیں نکلے گا"

(۳۳ - ۱۰۰)

ڈیوائن کامیڈی اور جاوید نامہ کا موازنہ

گذشتہ صفحات میں ان دونوں کتابوں کا اجمالی خاکہ ہدیہ ناظرین کر دیا گیا ہے۔ اور مجھے یقین ہے کہ دونوں خاکوں کے مطالعہ کے بعد ناظرین بطور خود موازنہ کر سکتے ہیں تاہم ان کی سہولت کے لئے ذیل میں چند اہم امتیازات درج کئے دیتا ہوں۔

(۱) ڈینٹے کی نظم کا محرک، جیسا کہ اُس نے اپنی "داستانِ نو" میں لکھا ہے،

یہ ہے کہ وہ اپنی محبوبہ کو زندۂ جاوید کرنا چاہتا تھا۔ اگر وہ یہ کتاب نہ لکھتا تو آج بتیرتس کا نام بھی اسی طرح مٹ چکا ہوتا جس طرح اُن ہزاروں عورتوں کے نام مٹ چکے ہیں جن سے اُن کے زمانہ کے کسی شاعر نے محبت کی تھی۔ لیکن چونکہ کسی شاعر کو یہ خیال نہ آیا کہ میں اپنی محبوبہ کو زندہ جاوید کر دوں اس لئے آج کوئی شخص ان کا نام بھی نہیں جانتا۔ بخلاف ایں، جن عورتوں کی داستانِ محبت شاعروں نے نظم کر دی وہ آجتک زندہ ہیں۔ مثلاً کالی داس نے شکنتلا کو، امیر خسروؒ نے دیول دیوی (دول رانی) کو، جامیؒ نے زلیخا کو، نظامی نے شیریں کو اور وارث شاہ نے ہیر کو ہمیشہ کے لئے زندہ کر دیا۔ یوں سمجھو کہ جو کام شاہجہاں نے دولت کے بل بوتے پر کیا وہی کام ڈینٹے نے اپنی شاعری کی بدولت انجام دیا۔ جذبہ دونوں جگہ یکساں تھا۔

لیکن اقبال کی نظم کا محرک، عورت یا محبوبہ نہیں ہے بلکہ بنی آدم کی بہبودی کا خالص ترین جذبہ ہے۔ ڈینٹے کو ایک عورت سے محبت تھی، اقبال کو ساری دنیا سے (تمام انسانوں سے) محبت تھی۔ دونوں نے سوزِ جگر سے کام لیا ہے مگر ڈینٹے کا عشق انفرادی تھا، اقبال کا عشق آفاقی تھا۔

خنجر چلے کسی پہ تڑپتے ہیں ہم امیر
سارے جہاں کا درد ہمارے جگر میں ہے

(۲) ڈینٹے نے اپنی نظم میں منظر نگاری کا کمال دکھایا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ دوزخ، جنت اور پرگیٹری (المطہر) کے مناظر کی لفظی تصویریں کھینچنے میں اس نے پورا زورِ قلم صرف کر دیا ہے جس کی مثال مشکل ہی سے کسی نظم میں مل سکے گی۔ دوزخ کی ہیبت ناک فضا، شعلہ ہائے آتش، سانپ، بچھو، اژدہے، خوفناک فرشتے ان کی ڈراؤنی صورتیں، مجرموں کی درگت، جس کی تفصیل لکھوں تو یہ مضمون بہت طویل ہو جائے گا۔ جنت کے مناظر، نہریں، پرندے، درخت، جنت کے حسین فرشتے، بزرگانِ دین کا جلوس، جلوس کی جزئیات، فرشتوں کے گیت، اخلاقی نیکیوں کی تمثیلی صورتیں، جنت اور دوزخ کی عمارتوں کے نقشے، بتیرتس کا سراپا اس کی ہمجولیوں کی لفظی تصویریں، اس کا لباس، اس کا انداز، اس کا خرام، اس کا نزول، اس کا مصروفِ حمد و ثنا ہونا، شاعر کو سرزنش کرنا، پھر مہربان ہونا،

رہنمائی کرنا پھر خدا کی آغوش میں چلے جانا۔ غرضکہ ہر حرکت اور سکون کی تصویر ایسی دلپذیر طرز میں کھینچی ہے کہ بیان سے باہر ہے۔

بخلاف ایں، اقبالؔ نے منظر کشی پر خاص توجہ مبذول نہیں کی انہوں نے مصوری کے بجائے حقائق نگاری اور نکات آفرینی پر زور دیا ہے اور شاعرانہ استعداد سے زیادہ اپنی حکیمانہ قابلیت کے شواہد پیش کئے ہیں۔ جاوید نامہ فارسی ادبیات میں شاہنامہ، مثنوی، گلستاں اور دیوانِ حافظ کے بعد پانچویں کتاب ہے اور حقائق نگاری کے لحاظ سے مثنوی اور مکتوبات کے بعد یہ تیسری کتاب ہے۔ یہ ان کتابوں میں سے ہے جو بلا مبالغہ صدیوں کے بعد منصۂ شہود پر آتی ہیں۔

(۳) ڈینٹے چونکہ ٹامس ایکوئناس کا پیرو ہے اس لئے اُس نے اپنی نظم میں اسی متکلم کے عقائد اور افکار کی ترجمانی کی ہے۔ (ٹامس کو کیتھولک دنیا میں وہی مرتبہ حاصل ہے جو امام غزالیؒ کو اسلامی دُنیا میں ہے)

اقبالؔ بخلاف آں، مولٰنا رومؒ کے متبع ہیں اس لئے انہوں نے مثنوی کی بنیادی تعلیمات کو اپنے مخصوص انداز میں پیش کیا ہے۔ چونکہ ٹامس، عیسائی مذہب کا اور مولٰنا اسلام کے مبلغ ہیں اس لئے ڈیوائن کامیڈی میں از اول تا آخر عیسائیت کا اور جاوید نامہ میں اسلام کا رنگ جھلکتا ہے۔

(۴) ڈینٹے نے اپنی تصنیف تثلیث، تجسم اور کفارہ کا ذکر تو کیا ہے مگر اس طرف کہیں اشارہ بھی نہیں کیا کہ عیسائیت دُنیا میں کس قسم کا نظام قائم کرنا چاہتی ہے۔ بخلاف ایں جاوید نامہ میں اقبالؔ کا سب سے بڑا دینی کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے اُس اخلاقی سیاسی اور عمرانی نظام کا مفصل خاکہ پیش کر دیا ہے جو قرآن حکیم اس دُنیا میں قائم کرنا چاہتا ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ اقبالؔ نے عظیم الشان شاعر اور رفیع المرتبہ فلسفی ہونے کے باوجود اپنی تیسری اور حقیقی حیثیت کو فراموش نہیں کیا کہ وہ ایک مبلغِ اسلام بھی ہیں یعنی ان کے پاس گم کردہ راہ دنیا کے لئے ابدی دنیا کا ایک پیغام بھی ہے۔ اور جاوید نامہ ہی پر کیا موقوف ہے، جن لوگوں نے ان کی تمام تصانیف پڑھی ہیں اُن پر یہ حقیقت واضح ہے کہ اقبالؔ نے اپنی اس حیثیت کو کبھی ایک

لحظہ کے لئے بھی فراموش نہیں کیا۔ عشقِ رسول ؐ کا جو رنگ، بانگِ درا کی اس نظم میں ہے جس کا مطلع یہ ہے:۔

جنہیں میں ڈھونڈتا تھا آسمانوں میں زمینوں میں
وہ نکلے میرے ظلمت خانۂ دل کے مکینوں میں
سنہ ۱۹۰۲ء

یہی رنگ ارمغانِ حجاز کی اس رُباعی میں ہے جو اس نظم سے ۳۵ سال کے بعد لکھی تھی:۔

درآں دریا کہ اورا ساحلے نیست
دلیلِ عاشقاں غیر از دلے نیست
تُو فرمودی رہِ بطحا گرفتیم
وگرنہ جز تو مارا منزلے نیست
سنہ ۱۹۳۷ء

(۵) ڈیوائن کامیڈی از اوّل تا آخر رموز و کنایات، اشارات اور تمثیلی مظاہرات سے معمور ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کے بعض مقامات لاینحل ہو کر رہ گئے ہیں۔ بالیقین نہیں کہا جا سکتا کہ شاعر کا اس خاص علامت (SYMBEL) سے کیا مطلب ہے۔ بخلافِ این جاوید نامہ میں کہیں یہ معمائی رنگ نہیں ہے۔ چونکہ یہ کتاب نظم میں ہے اس لئے کہیں کہیں استعارات اور کنایات ضرور آگئے ہیں مگر ان کا مفہوم متعین کرنا دشوار نہیں ہے۔

(۶) ڈینٹے نے اپنی توجہات بعد الممات کے مسائل پر بالخصوص مبذول کی ہے۔ اس کو اس بات کی جستجو ہے کہ مرنے کے بعد کیا ہوگا؟[1] اقبال نے اپنی اس کتاب میں زیادہ زور اس بات پر دیا ہے کہ موجودہ زندگی کو کس طرح بہتر بنایا جا سکتا ہے۔ یہ رجحان دیگر تصانیف میں بھی واضح طور پر موجود ہے:۔

سخن زنامہ و میزاں دراز تر گفتی
بحیرتم کہ نہ بینی قیامتِ موجود

ایک مرتبہ مرحوم نے اثنائے گفتگو میں راقم الحروف سے کہا تھا کہ مسلمان اس مسئلے پر بحث کرتے رہتے ہیں کہ جنابِ مسیحؑ زندہ ہیں یا مر گئے اور میں یہ سوچا رہتا ہوں کہ مسلمان زندہ ہیں یا

[1] اکبر الٰہ آبادی نے اس سوال کا نہایت تسلی بخش جواب دیا ہے:۔

بتائیں ہم تمہیں مرنے کے بعد کیا ہوگا
پلاؤ کھائیں گے احباب، فاتحہ ہوگا

مر گئے؟

(۷) ڈینٹے نے بنی آدم کو کوئی پیغام نہیں دیا مگر اقبال نے نوجوانانِ عالم کو ایسا جامع پیغام دیا ہے کہ ہر قوم کا نوجوان اپنی زندگی کا دستور العمل بنا سکتا ہے۔

(۸) ڈینٹے چونکہ ایک بلند پایہ فلسفی مزاج شاعر تھا اس لئے اُس نے بعض فلسفیانہ مسائل پر ٹامس ایکوناس کے عقائد اور افکار کی روشنی میں اظہارِ خیالات کیا ہے۔ اپنا فلسفہ کہیں پیش نہیں کیا (چونکہ وہ خود فلسفی نہیں تھا) مگر اقبال شاعر ہونے کے علاوہ فلسفی بھی ہیں اور ایک مستقل فلسفہ کے بانی ہیں یعنی فلسفۂ خودی یہی وجہ ہے کہ انھوں نے جاوید نامہ میں جہاں اور مسائل حیات کا حل پیش کیا ہے وہاں اپنا فلسفہ بھی بیان کیا ہے۔

(۹) ڈینٹے نے بارگاہِ ایزدی میں پہنچ کر یہ سوال تو کیا ہے کہ اے خدا مجھے تثلیث کا راز سمجھا دے، مگر اس کا کوئی جواب خدا کی طرف سے نہیں ملا۔ اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ جواب حاصل کئے بغیر، ڈینٹے نے تثلیث کا مراقبہ کیسے شروع کر دیا، مراقبہ موقوف ہے تصور پر، اور تصور موقوف ہے علم پر، اور علم اسے حاصل نہ تھا! ورنہ وہ خدا سے سوال کیوں کرتا۔؟

اقبال نے بھی بارگاہِ ایزدی میں پہنچ کر خدا سے گفتگو کی ہے۔ اور آخری سوال یہ کیا ہے کہ

من چرا در بندِ تقدیرم بگوئے
تو نمیری من چرا میرم بگوئے

اس کا جواب بارگاہِ ایزدی سے یہ ملا:۔

بودۂ اندر جہانِ چار سو ‏ ‏ ہر کہ گنجد اندرو میرد درو
زندگی خواہی خودی را پیش کن ‏ ‏ چار سو را غرق اندر خویش کن
باز بینی من کیم تو کیستی
در جہاں چوں مردی و چوں زیستی

(۱۰) ڈینٹے نے زندگی اور مسائلِ زندگی سے بہت کم تعرض کیا ہے اور اس کی نظر کلیسائی مسائل تک محدود رہی ہے لیکن اقبال نے زندگی اور اس کے متعلقہ مسائل پر بہت زیادہ توجہ صرف کی ہے۔ مثلاً

زندگی کیا ہے؟ عشق کیا ہے؟ عشق اور عقل میں کیا ربط ہے؟ دین کیا ہے؟
حق کیا ہے؟ تقدیر کیا ہے؟ دیدار کیا ہے؟ عبدہ کیا ہے؟ جان کیا ہے؟ تن کیا ہے؟
جان و تن میں کیا ربط ہے؟

اس قسم کے مسائل پر اقبال نے مختلف پہلوؤں سے روشنی ڈالی ہے اور اس ضمن میں ایسے ایسے نکات بیان کئے ہیں جن کی نظیر ڈیوائن کامیڈی میں شاید ہی مل سکے۔

فصل چہارم

جاوید نامہ کے اہم مباحث کا خلاصہ

تاکہ قارئین کے ذہن میں اس کتاب کی عظمت کا ایک دھندلا سا نقش قائم ہو سکے، میں چاہتا ہوں کہ ذیل میں اُن اہم مباحث کا خلاصہ درج کر دوں جن پر اقبال نے اجمالاً یا تفصیلاً اظہار خیال کیا ہے۔ میں نے اس جگہ اختصار ملحوظ رکھا ہے اس لئے کہ ان مباحثِ عالیہ کی تشریح اپنے موقع پر کی جائے گی۔

۱- موازنۂ علم و عشق ص ۱۶۵-۶۶ و ص ۵۶۴ و ص ۱۵۵، ۲۰۷
۲- موازنۂ عقل و عشق ص ۲۱۳ و ص ۲۲۷
۳- معنئ موجود و ناموجود، محمود و نامحمود ص ۲۲۵
۴- طریقِ رفتن پیشِ حق ص ۲۲۶
۵- طریقِ بروں آمدن از جہاں ص ۲۲۷
۶- مفہوم زادنِ بارِ دگر ایضاً

فصل پنجم

اُن حقایق و معارف کا بیان جو جاوید نامہ میں مذکور ہیں

مباحثِ علمیہ کے علاوہ جاوید نامہ میں اقبالؔ نے بہت سے حقائق و معارف اور علمی نکتے بھی بیان کیے ہیں۔ جو قرآنِ حکیم، احادیثِ نبویؐ اور مثنوی معنوی سے ماخوذ ہیں۔ ان جواہرات کی بدولت یہ کتاب موتیوں میں تولنے کے لائق ہو گئی ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ اگر مشیّتِ ایزدی، اقبالؔ مرحوم کو شاہجہاں کے عہد میں پیدا کرتی تو کتاب اور "صاحبِ کتاب" دونوں موتیوں میں تل جاتے۔ کیونکہ اقبالؔ کا پایہ علمی و شعری کلیمؔ سے تو کسی طرح کم نہیں ہے۔

لیکن اس دور میں جبکہ جوانانِ قوم کی ٹکٹکی ناظورۂ علم کے بجائے انجن کی طرف بندھ گئی ہے اور مجاز کے سامنے حقیقت، بے حقیقت ہو کر رہ گئی ہے، اس کے سوا اور کیا کیا جا سکتا ہے کہ اس کتاب سے چند حقائق و معارف اخذ کر کے یکجا مرتب کر دیئے جائیں تاکہ جب

کبھی جوانانِ قوم، جو اقبالؔ کے مخاطب اوّل ہیں، اس کتاب کے مطالعہ کی طرف متوجہ ہوں تو ان حقائق و معارف کی قرار واقعی قدر کر سکیں۔

۱۔ انسان، رازدانِ علم الاسماء ہے صد ۱۶۵

۲۔ عاشقِ صادق، صدیوں کے بعد پیدا ہوا کرتا ہے صد ۱۶۵

۳۔ ہم اپنی کوتاہ بینی سے یہ سمجھتے ہیں کہ ہم پیدا ہیں، خدا پنہاں ہے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ وہ ہر جگہ اور ہر شئے سے ظاہر ہے مگر ہم اندھے ہیں۔

ع نے غلط، ما رکور و تو اندر حضور صد ۱۶۵

۴۔ جب تک انسانی علم، عشق سے استفادہ نہ کرے اس وقت تک اس کی حیثیت تماشا خانۂ افکار سے زیادہ نہیں ہے۔

ع جز تماشا خانۂ افکار نیست صد ۱۶۶

۵۔ تجلیاتِ ذاتِ باری کے بغیر زندگی دراصل رنجوری ہے صد ۱۶۶
جس سے انسان کو کوئی فائدہ نہیں ہو سکتا۔

۶۔ یہ امتیازِ من و تو، ذوقِ خودگری سے پیدا ہوتا ہے صد ۲۱۲

۷۔ کائنات دراصل نورِ جان سے منور ہوتی ہے نہ کہ نورِ آفتاب سے صد ۲۱۳

۸۔ عقل سے کائنات کو مسخر کر سکتے ہیں، لیکن،
لامکاں کی تسخیر کے لئے عشق درکار ہے۔ صد ۲۱۳

۹۔ آدم میں یہ صلاحیت مخفی ہے کہ وہ دامانِ وجود سے داغ دھو سکتا ہے صد ۲۱۳

۱۰۔ صفات کے مشاہدہ سے ذات تک رسائی ہو سکتی ہے صد ۲۱۳

۱۱۔ زندگی کا مطالبہ ہے اپنے وجود پر شہادت طلب کرنا صد ۲۳۵

۱۲۔ موجود کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو طالبِ محمود ہو صد ۲۳۵

۱۳ کمالِ زندگی یہ ہے کہ آدمی، ذات کو بے پردہ دیکھ سکے صد ۲۳۶

۱۴۔ معراج کی حقیقت یہ ہے کہ مومن کسی شاہد کی موجودگی میں اپنی خودی کا امتحان کرے صد ۲۳۶

۱۵۔ محمود وہ ہے جو امتحان میں کامیاب ہو جائے ص۲۳۶

۱۶۔ جو شخص وسلطان، حاصل نہیں کرے گا وہ حیاتِ ابدی سے بہرہ اندوز نہیں ہو سکے گا۔ ص۲۳۶

۱۷۔ جس طرح ایک پیدائش سے آدمی دُنیا میں آتا ہے اُسی طرح دوسری پیدائش سے باہر جا سکتا ہے ص۲۳۶

۱۸۔ دُنیا سے باہر نکلنے کے لئے زمان و مکان پر غلبہ حاصل کرنا لازمی ہے ص۲۳۷

۱۹۔ عشق، انسان کو موت پر غلبہ عطا کر دیتا ہے ص۲۳۷

۲۰۔ عاشق پر موت حرام ہے ص۲۳۸

۲۱۔ عشق کا طریق کار، دین و دانش سے برتر ہے ص ایضاً

۲۲۔ یہ زمان و مکان بھی جان (رُوح) کے احوال میں سے ایک حال ہیں ص۲۳۸

۲۳۔ معراج کیا ہے؟ شعور کے انقلاب کا دوسرا نام ہے ص۲۳۹

۲۴۔ اگر مشیتِ ذاتِ حق نصیب ہو جائے تو انسان، زمان و مکان پر غالب آ سکتا ہے ص۳۱۳

۲۵۔ قلندری اور سکندری میں یہ فرق ہے کہ اوّل الذکر جذبۂ کلیم ہے اور آخر الذکر سحرِ سامری ہے ص۳۲۳

۲۶۔ جان (رُوح) کے لئے سکون و جمود بمنزلہ موت ہے ص۳۳۲

۲۷۔ معنیٔ عالم، معنیٔ آدم، معنیٔ حق، معنیٔ بندگی، معنیٔ زندگی، معنیٔ مرگِ عقل، معنیٔ مرگ قلب، معنیٔ تن، معنیٔ جاں، معنیٔ علم، معنیٔ جنت، معنیٔ دینِ عامیاں، معنیٔ دینِ عارفاں ص۳۴۶ تا ص۳۶۱

۲۸۔ ذاتِ حق کا مشاہدہ کرنے کے لئے "نظر" شرط ہے۔ یہ عالم مشاہدہ میں مزاحم نہیں نہیں ہو سکتا ص۳۷۹

۲۹۔ حق عینِ زندگی ہے ص۳۷۹

۳۰۔ کافر دراصل مردہ ہے، مومن زندہ ہوتا ہے ص۳۸۰

۳۱۔ دانہ اور آدمی میں یہ فرق ہے کہ دانہ مٹی میں مل کر زندہ ہو جاتا ہے لیکن آدمی اگر

مادہ سے مربوط ہو جائے تو مر جائے گا۔

۳۲۔ اگر قرآن کا مطالعہ منطق، فلسفہ اور کلام کی عینک اُتار کر کیا جائے تو اس میں امتوں کی تقدیر نظر آسکتی ہے یعنی وہ اُصول جن پر عمل کرنے سے قومیں ترقی کرسکتی ہیں ص ۷ ۴۰

۳۳۔ خودی میں لامحدود صلاحیتیں اور استعدادیں پوشیدہ ہیں ص ۸ ۴۰

۳۴۔ توحید سے شعر میں "آتش" پیدا ہو جاتی ہے ص ۷ ۱۴

جستجو اور آرزو، شاعر کی فطرت ہے ص ۳

جس شاعری میں سوز و مستی نہ ہو وہ شاعری نہیں ہے بلکہ ماتم ہے ص

۳۵۔ شاعری کا مقصد یہ ہے کہ انسان کو اس کے حقیقی مقام سے آگاہ کر دے ص ۸ ۱۴

۳۶۔ پیغمبری کیا ہے؟ سنگ و خشت میں قوتِ گویائی پیدا کر دینا ص ۳

۳۷۔ فلسفہ، خواہ مشرقی ہو یا مغربی، دراصل بتخانہ ہے

اور بتوں کی پرستش ایک فعل احمقانہ ہے ص ۳۶ ۴

۳۸۔ زندگی نام ہے اپنے کمالات کے اظہار کا۔ اگر تمہارے اندر یہ قوت موجود نہیں ہے تو تم زندہ نہیں ہو ص ۵۵ ۴

۳۹۔ حُسن کو بے انجمن دیکھنا یعنی بغیر انجمن، دیدارِ محبوب کرنا خطا ہے ص ۵۷ ۴

۴۰۔ خلوت، جستجو ہے، جلوت، دیدار ہے

۴۱۔ عشق اگر خلوت میں رہے تو نبوّت ہے، جلوت میں ہو تو شاہی ہے ص ۵۷ ۴

۴۲۔ عشق اور جلوت دونوں نیاز کے مقامات ہیں ص ۳

۴۳۔ عشق جب کامل ہو جاتا ہے تو "آدم گر" بن جاتا ہے ص ۳

۴۴۔ دین، مادیات سے بالاتر ہو جانے کا نام ہے ص ۱۱ ۵

۴۵۔ مردِ حُر کائنات میں نہیں سما سکتا ص ۱۲ ۵

۴۶۔ اخوت کا مقام دل ہے نہ کہ جسم ص ۱۷ ۵

۴۷۔ ملوکیت اُس سینۂ بے نور کی مانند ہے جس میں دل نہ ہو ص ۱۷ ۵

۴۸۔ ملوکیت اور اشتراکیت دونوں کا مقصد آدم فریبی ہے ص ۳

۴۹۔ عقل اگر عشق کی متبع ہو جائے تو حق شناس بن جاتی ہے ص ۵۴۸

۵۰۔ قرآن حکیم کے اندر صدہا جہاں پوشیدہ ہیں ص ۵۴۹

۵۱۔ ابنِ آدم عشق کے اسرار میں سے ایک سِر ہے ص ۵۶۲

۵۲۔ آدم (اپنی حقیقت کے اعتبار سے) عالم میں نہیں سما سکتا ص ۵۶۳

۵۳۔ عورت، نارِ حیات کی محافظ ہے ص ″

۵۴۔ خدا کا انکار ممکن ہے مگر شانِ نبیؐ کا انکار ممکن نہیں ص ۵۶۳

۵۵۔ خلوت کے بغیر افکار بار آور نہیں ہو سکتے ص ۵۶۴

۵۶۔ علم کا مقصد تحقیق ہے، عشق کا مقصد تخلیق ہے ص ″

۵۷۔ غیر اللہ کو آمری کا حق نہیں ہے، اللہ کے علاوہ ہر وہ شخص جو آمر ہے، قرآن کی رُو سے کافر ہے ص ۵۸۹

۵۸۔ آئینِ ملوکیت کا نتیجہ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ زمیندار موٹا اور کاشتکار دُبلا ہوتا چلا جائے ص ۵۹۰

۵۹۔ جو شخص "الارض للہ" کے ظاہر کو نہیں دیکھ سکتا یعنی ان لفظوں کے ظاہری مفہوم کو تسلیم نہیں کرتا وہ قرآن کی رُو سے کافر ہے ص ۶۰۳

۶۰۔ نقرہ و فرزند و زن میں گم ہو جانا دراصل رُوحانی موت ہے ص ″

۶۱۔ فقرِ قرآن دراصل سلطانی ہے، درمیانی نہیں ہے ص ″

۶۲۔ علم، اگر عشق کی اطاعت سے آزاد ہو جائے تو وہ "شر" بن جاتا ہے ص ۶۵۲

۶۳۔ مردِ حق بھی حق (تعالیٰ) کی طرح نئی شان دکھاتا ہے ص ۶۶۳-۶۶۲

۶۴۔ قربتِ دین سے ندرتِ آیات مراد ہے ص ۶۷۰

۶۵۔ فقرِ قرآن، اختلاطِ ذکر و فکر کا نام ہے ص ۶۷۲

۶۶۔ سود خوری یا سودی لین دین دُنیا میں فتنہ فساد کا سبب ہے ص ۶۷۳

۶۷۔ قرآن انسان کو زندگی کی تقدیر سے آگاہ کر سکتا ہے ص ۶۷۳

۶۸۔ قرآن، تقلید اور ظن دونوں کا مخالف ہے ص ۶۷۳

٦٩ ۔ ترکِ اُمید مرگِ جاوداں ہے ص ۳۱

٧٠ ۔ مقامِ عبدہٗ پر پہنچنے کے لئے "مازاغ البصر" سے اپنا حصہ حاصل کرنا ضروری ہے۔ جب تک نظر میں استقامت پیدا نہ ہو۔ عبد، عبدہٗ کے مرتبہ پر نہیں پہنچ سکتا ص ۵ ج ۲

٧١ ۔ قرآن کی رُو سے بادشاہی اُسے زیبا ہے جس کے پاس "یدِ بیضا" بھی ہو ص ۲۸ ج ۲

٧٢ ۔ بَلا (مصیبت) سے مت ڈرو کیونکہ حدیث کی رُو سے

روزِ بَلا دراصل روزِ صفا ہے ص ۳۲ ج ۲

٧٣ ۔ خراج دینے سے انسان اگر پتھر بھی ہو تو کاہ (ضعیف) ہو جاتا ہے ص ۲۸ ج ۲

٧٤ ۔ تقدیراتِ حق لاانتہا ہیں ص ۴۷ ج ۲

٧٥ ۔ خدمتِ خلق کا صلہ طلب کرنا سوداگری ہے ص ۴۸ ج ۲

٧٦ ۔ دُنیا میں فقر و مسکینی کا سبب یہ ہے کہ انسانوں نے خدا کی مِلک کو اپنی مِلک قرار دے لیا ہے ص ۴۹ ج ۲

٧٧ ۔ اشیاء کی قیمت، دیکھنے والے کے اندازِ نگاہ پر موقوف ہے ص ۴۹ ج ۲

٧٨ ۔ عشق کے بغیر دینِ پختہ (کامل) نہیں ہو سکتا ص ۷۱ ج ۲

٧٩ ۔ کارِ حکمت، فرسودن ہے، کارِ عرفاں افزودن ہے ص ۷۶ ج ۲

٨٠ ۔ علم تو جلالِ کائنات سے ترساں رہتا ہے۔ مگر عشق، جمالِ کائنات کے مشاہدہ میں غرق ہو جاتا ہے ص ۱۰۰ ج ۲

٨١ ۔ فراق ہماری روحانی ترقی کے لئے سازگار ہے ص ۱۰۰ ج ۲

٨٢ ۔ مردِ پختہ، مسلکِ جبر پر عامل ہو کر اور پختہ (کامل) ہو جاتا ہے۔ لیکن مردِ خام اس مسلک پر عمل کر کے مردہ ہو جاتا ہے ص ۱۰۷ ج ۲

٨٣ ۔ جو شخص نارِ خودی سے اپنا حصہ نہیں لے سکتا وہ دنیا میں اپنی حقیقت سے آگاہ نہیں ہو سکتا ص ۱۱۹ ج ۲

٨٤ ۔ جہانِ رنگ و بو کی قدر و قیمت "نورِ مصطفٰےؐ" پر موقوف ہے۔ ہر شئے جس قدر آپؐ کے نور سے مستفید ہے اسی قدر قیمتی ہے ص ۱۲۸ ج ۲

۸۵۔ عبد اور عبدہٗ میں یہ فرق ہے کہ عبد تو کسی کے جلوہ کا منتظر رہتا ہے، لیکن عبدہٗ کی شان یہ ہے کہ محبوب خود جلوہ نمائی کا منتظر رہتا ہے ص ۱۶۰ ج ۲

۸۶۔ جب تک مقامِ "مَا رَمَیتَ" سے نہ دیکھو، عبدہٗ کی حقیقت سمجھ میں نہیں آسکتی صـ

۸۷۔ اگر دیدارِ رسولؐ کی آرزو ہے تو آپؐ کی اتباع کرو۔

اتباع میں ہی دیدار کا راز پوشیدہ ہے۔ ص ۱۶۴ ج ۲

۸۸۔ اگر دیدارِ حق کی تمنا ہے تو نقشِ حق اپنی جان پر مرتسم کرلو یعنی اس کی مرضی پہ اپنی مرضی کو فنا کردو ص ۱۶۶ ج ۲

۸۹۔ اگر تم نقشِ حق اپنے اندر پیدا کرلو تو اس کی تقدیر تمہاری تدبیر سے ہم آہنگ ہوجائے گی۔ تقدیر اور تدبیر کا جھگڑا ہی مٹ جائے گا صـ

۹۰۔ زاہد اور عاشق میں یہ فرق ہے کہ زاہد، لذاتِ دُنیا سے بے تعلق ہوتا ہے یعنی ترکِ دنیا کرتا ہے۔ عاشق لذاتِ عقبیٰ سے بے نیاز ہوتا ہے یعنی وہ جنّت کو مقصود نہیں بناتا۔ اس کا مقصود، ذاتِ حق ہے نہ کہ حور و قصور ص ۱۷۱ ج ۲

۹۱۔ صید اگر زیرک ہو تو صیّاد کے قابو میں نہیں آسکتا۔ ص ۱۸۱ ج ۲

۹۲۔ سوزِ فراق ہی سازِ زندگی ہے ص ۱۸۲ ج ۲

۹۳۔ "لَا" اور "اِلاَّ" دونوں خودی کے مقامات ہیں ص ۲۱۸ ج ۲

۹۴۔ دل جو بظاہر مضغۂ گوشت ہے دراصل عالمِ بے رنگ و بو ہے ص ۲۵۹ ج ۲

۹۵۔ قرآن اور تلوار ایک دوسرے کی محافظ ہیں ص ۲۶۷ ج ۲

۹۶۔ شیطان سے دوستی آدمؑ کے حق میں وبال ہے مگر اس سے جنگ و جدل آدمؑ کے حق میں جمال ہے ص ۲۶۹ ج ۲

۹۷۔ جان دینے سے مراد ہے مشغول ہونا اور جلوہ مستی سے مراد ہے۔ اپنی معرفت حاصل کرنا ص ۲۸۶ ج ۲

۹۸۔ جو شخص اپنے آپ کو دریافت نہ کرسکے اس کا عدم اور وجود دونوں یکساں ہیں صـ

۹۹ - جستجوئے محبوب سے شعر میں سوز و گداز کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے ص ۳۰۹ ج ۲

۱۰۰ - جسم بھی دل کی طرح (اخلاقی) ضابطہ کا پابند ہے ص ۳۳۷ ج ۲

۱۰۱ - قوتِ دین، وحدت پر موقوف ہے اور اگر یہ وحدتِ فکر و عمل مشہود ہو جائے تو اس کا نام "ملت" ہو جاتا ہے ص ایضاً

۱۰۲ - سہل انگاری (تن آسانی)، اس بات کی دلیل ہے کہ بدن میں جان نہیں ہے ص ۳۳۸ ج ۲

۱۰۳ - دوسروں کے سہارے زندگی بسر کرنی قرآن کی رو سے کافری ہے ص ۳۴۲ ج ۲

۱۰۴ - ثبات، عرضِ حیات پر منحصر ہے نہ کہ طولِ حیات پر ص ۳۵۶ ج ۲

۱۰۵ - بندۂ حق، موت کو اپنا شکار بنا سکتا ہے ص ایضاً

۱۰۶ - جنگِ مومن دراصل ترکِ عالم اور اختیارِ کوئے دوست کا نام ہے ص ۳۵۷ ج ۲

۱۰۷ - اگر نظر مطلوب ہے تو کسی صاحبِ نظر کی صحبت اختیار کرو ص ۳۷۲ ج ۲

۱۰۸ - دیدارِ محبوب کے بغیر روح کو آسودگی نصیب نہیں ہو سکتی ص ایضاً

۱۰۹ - علم کا مقصود اگر نظر ہو تو وہ راہ بھی بن جاتا ہے۔ اور راہبر بھی ص ۳۷۵ ج ۲

۱۱۰ - زندگی کا مطلب یہ ہے کہ انسان، جمالِ ذاتِ حق سے اپنا حصہ وصول کرے ص ۴۱۱ ج ۲

۱۱۱ - جس شخص میں قوتِ تخلیق نہیں ہے وہ خدا کی نظر میں کافر ہے ص ۴۱۱ ج ۲

۱۱۲ - توحید کی بدولت فرد لاہوتی ہو جاتا ہے، ملت جبروتی ہو جاتی ہے ص ۴۱۲ ج ۲

۱۱۳ - ملت کا معنی یہ ہے کہ افرادِ ملت میں یک نگاہی پیدا ہو جائے ص ۴۱۴-۱۵ ج ۲

۱۱۴ - جب ملت "توحید مست" ہو جاتی ہے تو اس میں قوت اور شوکت پیدا ہو جاتی ہے ص ایضاً

۱۱۵ - اگر تو مردہ ہے تو یک نگاہی کی شان پیدا کرلے، زندہ ہو جائے گا ص ایضاً

۱۱۶ - کلمۂ توحید، گفتار نہیں ہے بلکہ تیغِ بے زنہار ہے ص ۴۲۹ ج ۲

۱۱۷ - جب تک علم کے ساتھ سوزِ عشق شامل نہ ہو دل واردات کی لذت اندوز نہیں ہو سکتا ص ۴۳۱ ج ۲

۱۱۸ - علمِ حق کی ابتدا حواس سے ہوتی ہے اور انتہا یہ ہے کہ حضور حاصل ہو جاتا ہے اور حضور شعور سے بالاتر ہے

۱۱۹۔ مُلّا کے نزدیک منکرِ حق کافر ہے۔ مگر اقبال کے نزدیک منکرِ خود، اس سے بھی زیادہ کافر ہے ص ۲۳۲ ج ۲

۱۲۰۔ زندگی دراصل لذتِ پرواز کا نام ہے ص ""

۱۲۱۔ دین کی حقیقت یہ ہے کہ انسان، دروغ گوئی اور حرام خوری سے پرہیز کرے اور ہر حال میں خدا کو حاضر و ناظر سمجھے۔

۱۲۲۔ دین نام ہے خدا سے ملنے کی آرزو کا۔ اس کی ابتدا، ادب یعنی اتباعِ شریعت ہے اور انتہا عشق ہے ص ۲۳۳ ج ۲

۱۲۳۔ عورت کا ستر، زندگی میں اس کا شوہر ہے اور مرنے کے بعد قبر۔ مرد کا ستر یہ ہے کہ وہ بدکاروں کی صحبت سے پرہیز کرے ص ""

۱۲۴۔ اگر آدمیت مطلوب ہے یعنی اگر آدمی بننا چاہتے ہو تو بنی آدم کا احترام کرو۔ ص ۲۳۴ ج ۲

۱۲۵۔ دولت کی افراط سے عموماً دل سوز و گداز سے محروم ہو جاتا ہے ص ""

۱۲۶۔ مردِ حق کی شناخت یہ ہے کہ وہ اہتمامِ کائنات میں شریک ہوتا ہے۔ یعنی اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ دُنیا میں خدا کا قانون نافذ کرے ص ۲۳۵ ج ۲

۱۲۷۔ اگر کسی مرشدِ کامل کی صحبت نہ مل سکے تو پیر رومیؒ کو اپنا رفیقِ راہ بنا لو ص ""

۱۲۸۔ رقصِ تن اور رقصِ جاں میں فرق یہ ہے کہ اول الذکر سے صرف جسم گردش میں آجاتا ہے مگر آخر الذکر افلاک کو برہم کر سکتا ہے۔ ص ۲۳۵ ج ۲

۱۲۹۔ اگر تمہارے دل میں دُنیا کی حرص موجود ہے تو روح میں کیفیتِ رقص پیدا نہیں ہو سکتی ص ""

۱۳۰۔ رقصِ جاں کیا ہے؟ سرِ دینِ مصطفیٰؐ ہے۔ ص ۲۳۶ ج ۲

فصل ششم

جاوید نامہ کے چند بلند پایہ اشعار

گذشتہ فصل میں اُن حقائق اور معارف کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جو اقبال نے جاوید نامہ میں بیان کئے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ اسلامی ادب میں امام غزالیؒ (وفات ۵۰۵ھ) کی احیاء العلوم حضرت شیخ اکبرؒ (وفات ۶۳۸ھ) کی فتوحاتِ مکیہ، مرشدِ رومیؒ (وفات ۶۷۲ھ) کی مثنوی، مجدّد الفِ ثانیؒ (وفات ۱۰۳۴ھ) کے مکتوبات اور شاہ ولی اللہؒ (وفات ۱۱۷۶ھ) کی حجۃ اللہ البالغہ کے بعد جاوید نامہ چھٹی کتاب ہے جس میں اس قدر دینی حقائق و معارف بیان کئے گئے ہیں۔ اگر ان کی شرح صحیح معنیٰ میں لکھی جائے تو کئی ضخیم مجلدات مرتب ہو سکتی ہیں۔ بہت ممکن ہے آج سے پچاس ساٹھ سال کے بعد قوم کی توجہ اس کتاب پر مبذول ہو جائے[1] اس وقت کوئی اللہ کا بندہ اس کتاب کے شایانِ شان شرح بھی لکھ دیگا۔ میں تو یہ مختصر سی شرح بھی ڈرتے ڈرتے لکھ رہا ہوں۔

بہر کیف اس فصل میں یہ دکھانا چاہتا ہوں کہ اقبال نے ان حقائق و معارف کو ایسے بلیغ اور دلکش انداز میں پیش کیا ہے کہ روح وجد کرنے لگتی ہے۔ غور سے پڑھو تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ بلاشبہ دریا کو کوزہ میں بند کر دیا ہے۔ میں نے جاوید نامہ میں اس قسم کے

---

[1] یہ قیاس اس لئے ظاہر کیا کہ ۱۸۹۹ء میں جب غالب کا انتقال ہوا تو اس وقت کسے یہ خیال ہو سکتا تھا کہ پچاس سال کے بعد غالب کی یہ پیش گوئی صحیح ثابت ہو جائے گی۔

شہرتِ شعرم بگیتی بعد من خواہد شدن

اشعار دو سو سے زیادہ شمار کئے ہیں۔ ان سب کو تو بخوفِ طوالت نقل نہیں کر سکتا۔ مگر اہلِ ذوق کی تفریحِ خاطر کے لئے چند بہترین اشعار ذیل میں درج کئے دیتا ہوں۔ غالباً۔ اقبال نے ان ہی کو "ژرفِ مرا" سے تعبیر کیا ہے۔

ع بحرِ شاں پایاب کن ژرفِ مرا (جاوید نامہ)

۱۔ بے تجلی زندگی رنجوری است — عقل مہجوری و دیں مجبوری است

۲۔ گفت موجود آنکہ می خواہد نمود — آشکارائی تقاضائے وجود

۳۔ بر مقامِ خود رسیدن زندگی است — ذات را بے پردہ دیدن زندگی است

۴۔ زادنِ طفل از شکستِ اشکم است — زادنِ مرد از شکستِ عالم است

۵۔ عشق شبخونے زدن بر لامکاں — گور را نادیدہ رفتن از جہاں

۶۔ از شعور است اینکہ گوئی نزد و دور — چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور

۷۔ آدمی شمشیر و حق شمشیر زن — عالم این شمشیر را سنگِ فسن

۸۔ چشم بر حق باز کردن بندگی است — خویش را بے پردہ دیدن زندگی است

۹۔ گفت مرگِ عقل؟ گفتم ترکِ فکر — گفت مرگِ قلب؟ گفتم ترکِ ذکر

۱۰۔ گفت این علم و ہنر؟ گفتم کہ پوست — گفت حجت چیست؟ گفتم روئے دوست

۱۱- ذاتِ حق را نیست این عالم حجاب — غوطہ را حائل نگردد نقشِ آب

۱۲- کافرے بیدار دل پیشِ صنم — بہ ز دیندارے کہ خفت اندر حرم

۱۳- صحبتِ گِل دانہ را سازد درخت — آدمی از صحبتِ گِل تیرہ بخت

۱۴- سوز و مستی نقشبندِ عالمے است — شاعری بے سوز و مستی ماتمے است

۱۵- عشق در خلوت کلیم اللّٰہی است — چوں بجلوت می خرامد شاہی است

۱۶- خلوت و جلوت کمالِ سوز و ساز — ہر دو حالات و مقاماتِ نیاز
چیست آں؟ بگذشتن از دیر و کنشت — چیست ایں؟ تنہا نہ رفتن در بہشت

۱۷- انچہ در عالم نگنجد عالم است — انچہ در عالم نگنجد آدم است

۱۸- علم از تحقیق لذت می برد — عشق از تخلیق لذت می برد

۱۹- زیر گردوں آمری از قاہری است — آمری از ماسوی اللہ کافری است

۲۰- باطنِ "الارض للہ" ظاہر است — ہر کہ ایں ظاہر نہ بیند کافر است

۲۱- علم بے عشق است از طاغوتیاں — علم با عشق است از لاہوتیاں

۲۲۔ فقرِ قرآں، اختلاطِ ذکر و فکر
فکر را کامل ندیدم جز بہ ذکر

۲۳۔ از مسلماں دیدہ ام تقلید و ظن
ہر زماں جانم بلرزد در بدن

۲۴۔ چیست تقدیرِ ملوکیت؟ شقاق
محکمی جستن ز تدبیرِ نفاق

۲۵۔ ارضیاں نقد خودی در باختند
نکتۂ تقدیر را نشناختند
رمزِ باریکش بحرفے مضمر است
تو اگر دیگر شوی او دیگر است

۲۶۔ زیرِ گردوں فقر و مسکینی چرا ست
آنچہ از مولا ست می گوئی ز ما ست

۲۷۔ دیں نگردد پختہ بے آدابِ عشق
دیں بگیر از صحبتِ اربابِ عشق

۲۸۔ آتشِ ما را بیفزاید فراق
جانِ ما را سازگار آید فراق

۲۹۔ پختہ مردے پختہ تر گردد ز جبر
جبرِ مردِ خام را آغوشِ قبر

۳۰۔ ہر کجا بینی جہانِ رنگ و بو
آنکہ از خاکش بروید آرزو
یا ز نورِ مصطفٰؐ او را بہا ست
یا ہنوز اندر تلاشِ مصطفٰؐ ست

۳۱۔ عبد دیگر، عبدہٗ چیزے دگر
ما سراپا انتظار او منتظر
لا الٰہ تیغ و دمِ او عبدہٗ
فاش تر خواہی بگو ہو، عبدہٗ

۳۲۔ نقشِ حق داری؟ جہاں نخچیر تست | ہمعناں تقدیر با تدبیر تست

۳۳۔ زانکہ حق در دلبری پیدا تراست | دلبری از قاہری اولیٰ تراست

۳۴۔ زاہد اندر عالمِ دُنیا غریب | عاشق اندر عالمِ عقبیٰ غریب

۳۵۔ چیست جاں دادن؟ بحق پرداختن | کوہ را با سوزِ جاں بگداختن

۳۶۔ جانِ ما را لذت اندر جستجو ست | شعر را سوز از مقامِ آرزوست

۳۷۔ بندۂ حق ضیغم و آہوست مرگ | یک مقام از صد مقامِ اوست مرگ

۳۸۔ حق ہویدا با ہمہ اسرارِ خویش | با نگاہِ من کند دیدارِ خویش
عبدہٗ مولا در کمینِ یک دگر | ہر دو بیتاب اند از ذوقِ نظر

۳۹۔ چیست بودن دانی اے مردِ نجیب | از جمالِ ذاتِ حق بُردن نصیب

۴۰۔ ہر کہ او را قوتِ تخلیق نیست | نزدِ ما جز کافر و زندیق نیست

۴۱۔ زندگانی نیست تکرارِ نفس | اصلِ او از حیّ و قیوم است و بس

۴۲۔ فرد از توحید لاہوتی شود | ملت از توحید جبروتی شود

۴۳۔ چیست ملت اے کہ گوئی لا اِلٰہ؟ با ہزاراں چشم بودن یک نگہ

۴۴۔ بودہ اندر جہانِ چار سو ہر کہ گنجد اندرو، میرد درو

۴۵۔ منکرِ حق نزد مُلا کافر است منکرِ خود نزدِ من کافر تر است

۴۶۔ زندگی جز لذّتِ پرواز نیست آشیاں با فطرتِ او ساز نیست

۴۷۔ سِرّ دیں صدقِ مقال اکلِ حلال خلوت و جلوت تماشائے جلال

۴۸۔ دیں سراپا سوختن اندر طلب انتہائش عشق و آغازش ادب

۴۹۔ آدمیت احترامِ آدمی با خبر شو از مقامِ آدمی

۵۰۔ رقصِ تن در گردش آرد خاک را رقصِ جاں برہم زند افلاک را
تا ز نار حرص و غم سوزد جگر جاں بہ رقص اندر نیاید اے پسر
اے مرا تسکینِ جانِ ناشکیب تو اگر از رقصِ جاں گیری نصیب
رمزِ دینِ مصطفےٰؐ گویم ترا
ہم بقبر اندر دُعا گویم ترا

فصل ہفتم

مرشدِ رومیؒ اور اقبالؒ

ڈینٹے نے اپنی سیرِ افلاک میں ورجل، میٹلڈا، بیٹرس اور برنارڈ چار اشخاص کو رہنما بنایا ہے مگر اقبالؒ نے اپنی سیر صرف مرشدِ رومیؒ کی معیت میں تمام کی ہے۔ وہ شروع سے لے کر جنت تک اقبالؒ کے ساتھ رہے ہیں اور انہوں نے ہر مرحلہ پر رہنمائی کی ہے۔ صرف بارگاہِ ایزدی میں اقبالؒ تنہا حاضر ہوئے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کی رُو سے ہر شخص تن تنہا خدا کے سامنے حاضر ہوگا۔

اگرچہ جاوید نامہ میں اقبالؒ نے اس عقیدت کا کامل مظاہرہ کیا ہے جو انہیں مرشدِ رومیؒ کے ساتھ تھی مگر یہ ملحوظ خاطر رہے کہ انہوں نے اپنی ہر تصنیف میں اس فیضان کا اعتراف کیا ہے جو انہیں اپنے مرشد رومیؒ سے حاصل ہوا۔ وہ ۱۹۰۸ء میں یورپ سے واپس آئے اور انہوں نے قرآنِ حکیم اور مثنوی معنوی کا مطالعہ شروع کیا۔

قرآنِ حکیم کے مطالعہ سے انہیں معلوم ہوا کہ دینِ اسلام کی بنیاد محبتِ الٰہی پر ہے کما قال " وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا اَشَدُّ حُبًّا لِلّٰهِ "

ع مومن از عشق است و عشق از مومن است

اور جب انہوں نے مثنوی میں یہ دیکھا کہ مولینا نے از اوّل تا آخر عشق ہی کا نغمہ سنایا ہے اور اسی کو " اضطرابِ اسرارِ خدا " بتایا ہے تو انہیں یہ محسوس ہوا کہ جس مرشد کی انہیں ضرورت تھی وہ مل گیا۔ اس احساس نے ان کے اندر عقیدت کا وہ رنگ پیدا کر دیا۔ جو روز بروز بڑھتا ہی گیا۔ حتیٰ کہ انہوں نے اپنے آپ کو کلیتہً مرشد کے رنگ میں رنگ لیا، جس کا ثبوت ارمغانِ حجاز

کی اس رباعی سے مل سکتا ہے۔

در آں دریا کہ اورا ساحلے نیست — دلیلِ عاشقاں غیر از دلے نیست
تو فرمودی، رہِ بطحا گرفتیم — دگرنہ جز تو مارا منزلے نیست

فی الجملہ رومیؒ سے اقبال کی بے پناہ عقیدت کا سب سے بڑا سبب، بس یہی ہے کہ مثنوی کے اندر انہیں وہ کنجی مل گئی جس سے انہوں نے دین اور فلسفہ کے خزانوں کے تمام دروازے کھول لئے یعنی کائنات اور حیات کے جملہ مسائل حل کر لئے۔ اور وہ کنجی "عشق" ہے جس کے لئے قرآن نے "محبت" کا لفظ استعمال کیا ہےلے۔ اور یہ بھی بتا دیا ہے کہ اگر اللہ سے محبت کرنا چاہتے ہو تو اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کی اتباع کرو۔ اللہ خود بخود تم سے محبت کرنے لگے گا۔

اقبال نے ہر تصنیف میں رومیؒ سے عقیدت کا اظہار کیا ہے ذیل میں اس کے شواہد درج کرتا ہوں:-

۱۔ اسرارِ خودی صے پر لکھتے ہیں:-

باز برخوانم ز فیضِ پیرِ رومؒ — دفترِ سربستۂ اسرارِ علوم
پیرِ رومیؒ خاک را اکسیر کرد — از غبارم جلوہ ہا تعمیر کرد

۲۔ پیامِ مشرق صہ ۱۲۲ پر لکھتے ہیں:-

بوعلی اندر غبارِ ناقہ گم — دستِ رومیؒ پردۂ محمل گرفت

ایضاً صے

لے اس جگہ اس حقیقت کی وضاحت ضروری ہے کہ اقبال کے مرشد مولینا رومؒ نے عشق و محبت کا یہ درس جانفزا، شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن عربیؒ سے لیا تھا جنہوں نے فصوص الحکم میں مسئلہ تخلیق عالم کی نقاب کشائی کرتے ہوئے یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ وہ حرکت جس کی بدولت کائنات کو "نمودِ بے بود" کا مرتبہ نصیب ہوا، حق تعالیٰ کی حرکتِ حُبی تھی۔

میں نے اس کی وضاحت "گلشنِ رازِ جدید" کی شرح کے مقدمہ میں کر دی ہے، جو حضرات تفصیل کے آرزو مند ہوں وہ شرح زبورِ عجم کا مطالعہ کریں۔

مرشدِ رومیؒ حکیمِ پاک زاد　　سرِّ مرگ و زندگی بر ما کشاد

۲- بالِ جبریل میں انہوں نے پیرِ رومیؒ اور مریدِ ہندی کے عنوان کے تحت بہت سے مسائل کا جواب مثنوی سے دیا ہے مثلاً

اقبالؔ سوال کرتے ہیں کہ میں نے بہت سے علوم پڑھے مگر روح کو تسکین حاصل نہیں ہوئی، رومیؒ جواب دیتے ہیں کہ تم نے غلط اور گمراہ کن علوم پڑھے، اُن سے تسکین کیسے ہو سکتی ہے؟ صحیح (اسلامی) علوم پڑھو تو مقصد حاصل ہوگا۔

دستِ ہر نا اہل بیمارت کند
سوئے مادر آ کہ تیمارت کند

۴- مسافر ص۹ پر لکھتے ہیں:-

ز آتشِ مردانِ حق می سوزمت　　نکتۂ از پیرِ روم آموزمت

۵- پس چہ باید کرد ص۵ پر لکھتے ہیں:-

پیرِ رومیؒ مرشدِ روشن ضمیر　　کاروانِ عشق و مستی را امیر
از نئے آں نے نوازِ پاک زاد　　باز شورے در نہادِ من فتاد

۶- ضربِ کلیم ص۱۲۰ پر لکھتے ہیں:-

گسستہ تار ہے تیری خودی کا ساز ابتک
کہ تو ہے نغمۂ رومیؒ سے بے نیاز ابتک

۷- ارمغانِ حجاز ص۷۷ پر لکھتے ہیں:-

چو رومی در حرم دادم اذاں من　　از و آموختم اسرارِ جاں من
بدورِ فتنۂ عصرِ کہن او　　بدورِ فتنۂ عصرِ رواں من

ایضاً ص۱۰۲

بکامِ خود گراں کہنہ مے ریز　　کہ با جامش نیرزد ملکِ پرویز
ز اشعارِ جلال الدین رومیؒ　　بدیوارِ حریمِ دل بیاویز

ایضاً ص۱۰۸

زرومی گیر اسرارِ فقیری | کہ آں فقر است محسودِ امیری
حذر زاں فقر و درویشی کہ از وے | رسیدی بر مقامِ سر بزیری

زچشمِ مستِ رومی وام کردم | سرورے از مقامِ کبریائی

ارمغان ص ۷۰ کی رباعی میں اقبالؒ نے یہ کہا ہے کہ میں نے عصرِ رواں کے فتنہ کا اسی طرح مقابلہ کیا ہے جس طرح رومیؒ نے اپنے زمانہ کے فتنہ کا۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ تیرہویں صدی عیسوی میں ایک طرف تاتاری حملوں اور ان کی تباہ کاریوں کی وجہ سے دنیائے اسلام تباہی سے دوچار تھی، دوسری طرف فلسفہ، منطق اور علمِ کلام میں انہماک کی بنا پر مسلمانوں کے عقیدے کمزور ہو گئے تھے، اللہ اور آخرت پر ایمان متزلزل ہو گیا تھا۔ ان کے دلوں میں شک اور مایوسی کا غلبہ تھا کاہلی اور تن آسانی اِن کا شعارِ زندگی ہو گیا تھا۔ یہ حالات تھے جب رومیؒ نے

(۱) مسلمانوں کو عشق کا نغمہ سُنایا۔
(۲) تشکیک کی جگہ یقین اور یاس کی جگہ اُمید کا پیغام دیا۔
(۳) بے عملی کو سمِ قاتل قرار دیا اور جدوجہد کا سبق پڑھایا۔
(۴) غلط فلسفہ اور غلط تصوّر نے مسلمانوں میں یہ خیال پیدا کر دیا تھا کہ انسان مجبور محض ہے۔ مولینا نے انسانی اختیار کے پہلو کو اجاگر کیا اور بتایا کہ اگر انسان بعض معاملات میں مجبور ہے تو بعض میں مختار بھی ہے خصوصًا اپنی زندگی کو بہتر بنانے کا اسے پورا اختیار حاصل ہے۔
(۵) تقدیر کے حقیقی مفہوم سے آگاہ کیا کہ یہ آئینِ حیات کا نام ہے اور تقدیراتِ حق میں لاانتہا ہیں۔ اگر ایک تقدیر سے کامیابی نہ ہو تو دوسری تقدیر طلب کرو۔
(۶) انفس اور آفاق کو مسخر کرنے کی دعوت دی۔
(۷) زندگی کا مثبت فلسفہ پیش کیا جس میں سوز و گداز کو خاص اہمیت دی۔
(۸) عقل اور عشق کے خوشگوار امتزاج کو مادّی اور رُوحانی ترقی کے لئے شرط قرار دیا۔

(۹) رقصِ تن کے بجائے رقصِ جاں کی ترغیب دی۔

(۱۰) ظاہر پرستی کے بجائے معنی پرستی پر زور دیا اور اس کی اہمیت واضح کی یہی وجہ ہے کہ مثنوی کا لقب مثنوی معنوی ہو گیا ہے۔

اگر ناظرین بیسویں صدی کے حالات کا جائزہ لینے کے بعد (کہ آج مادیت کا ہر طرف عروج ہے) مسلمانوں کی زندگی کا مطالعہ کریں گے تو انہیں خود نظر آجائے گا کہ آج وہی حالات رونما ہیں اور مسلمانوں کی وہی حالت ہے جو تیرہویں صدی میں تھی۔ اس کے بعد جب وہ کلامِ اقبال کا مطالعہ کرینگے تو انہیں اس امر کے اعتراف میں کوئی تامل نہ ہوگا کہ اقبال نے بیسویں صدی میں وہی خدمت انجام دی جو اُن کے مُرشد نے تیرھویں صدی میں انجام دی تھی۔ اور یہ بھی نظر آجائیگا کہ اقبال کے پیغام کا تانا بانا رومیؒ ہی کی کارگاہ میں تیار ہوا ہے۔ جو کچھ رومیؒ نے اپنے زمانے کے مسلمانوں کو پیغام دیا تھا وہی اقبال نے اپنے زمانے کے مسلمانوں سے کہا ہے۔

جیسا کہ میں پہلے بیان کر چکا ہوں رومیؒ کے یہاں عشق ہی سب کچھ ہے۔ وہ اس کائنات میں سب سے بڑی قوت ہی نہیں ہے بلکہ باعثِ تخلیقِ کائنات ہے اور علتِ ظہورِ موجودات ہے۔ مولنا نے اس مضمون کو مثنوی کے ہر دفتر میں اور ہر حکایت میں بیان کیا ہے بلا مبالغہ ہزاروں شعر اس کے متعلق لکھ ڈالے ہیں اور ان کو پڑھو تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسلکِ عشق کی اشاعت ہی مولنا کا مقصدِ حیات ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان اشعار میں اسقدر جوش و خروش پایا جاتا ہے کہ دُنیا کے کسی شاعر کے کلام میں اس کی نظیر نہیں ملتی۔ چند شعر درج کرتا ہوں تاکہ ناظرین میرے قول کی تصدیق کر سکیں۔

از محبت تلخ ہا شیریں شود — وز محبت مس ہا زریں شود
از محبت دُرد ہا صافی شود — وز محبت درد ہا شافی شود
از محبت خار ہا گُل می شود — وز محبت سرکہ ہا مُل می شود
از محبت دار تختے می شود — وز محبت بار بختے می شود

(۱) مرشدِ رومیؒ نے عشق کو انسان کا جوہرِ حقیقی قرار دیا ہے فرماتے ہیں:

ع زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است

اقبال بھی یہی کہتے ہیں:۔

دردِ عالم ہر کجا آثارِ عشق
ابنِ آدم سرّ از اسرارِ عشق

(۲) مولانا فرماتے ہیں کہ تخلیق اور ارتقا دونوں کا باعث عشق ہے۔ اقبال بھی یہی کہتے ہیں کہ عشق کا خاصہ تخلیقی فاعلیت ہے۔

علم از تحقیق لذت می برد   عشق از تخلیق لذت می برد

(۳) رومیؒ کہتے ہیں کہ دین کی رُوح، محبت (عشق) ہے

اقبال بھی یہی کہتے ہیں:۔

زندگی را شرع و آئین است عشق
اصلِ تہذیبات دیں، دیں است عشق

(۴) مولانا اگر یہ کہتے ہیں کہ عشق جوہرِ حیات ہے تو اقبال بھی یہی کہتے ہیں بلکہ اس سے بھی بڑھ کر:۔

جوہرِ زندگی ہے عشق، جوہرِ عشق ہے خودی
آہ کہ ہے یہ تیغِ تیز پردگیٔ نیام ابھی

(۵) رومیؒ فرماتے ہیں کہ عشق کے مقابلہ میں عقل نارسا ہے، ناقص ہے، کوتاہ دست ہے۔ اقبال بھی یہی کہتے ہیں:۔

عقل در شرحش چو خر در گل بخفت
شرحِ عشق و عاشقی خود عشق گفت   (رومیؒ)

عقل و دل و نگاہ کا مرشدِ اوّلیں ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دیں بتکدۂ تصوّرات   (اقبال)

(۶) رومیؒ فرماتے ہیں کہ عقل، ذات کا ادراک نہیں کر سکتی۔ اقبال بھی یہی کہتے ہیں کہ عقل، حریمِ ناز میں بار نہیں پا سکتی ہے

درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا   چراغِ رہ گزر کو کیا خبر ہے ؟

(۷) مولانا فرماتے ہیں کہ زندگی کا احساس عقل سے نہیں ہو سکتا۔ اقبالؔ بھی یہی کہتے ہیں :-

در بود و نبودِ من اندیشہ گماںہا داشت
از عشق ہویدا شد ایں نکتہ کہ ہستم من

اقبالؔ کے نزدیک عشق کا وظیفہ، تسخیرِ فطرت ہے یعنی زمان و مکان پر غالب آنا۔ چونکہ جاوید نامہ کا بنیادی تصور یہی ہے کہ انسان عشق کی بدولت زمان و مکان پر غالب آسکتا ہے اس لئے اقبالؔ نے اس نظم میں عشق کی اہمیت کو جابجا واضح کیا ہے اور عقل کے ساتھ اس کا موازنہ بھی کیا ہے تاکہ عقل کی کمزوری نمایاں ہو سکے۔

تسخیرِ کائنات مومن کا مقصد یا فریضۂ حیات ہے کیونکہ قرآنِ حکیم نے بار بار اسے حکم دیا ہے کہ کائنات کو مسخر کرو۔ جب انسان عشق کے ذریعہ سے کائنات کو مسخر کرلے گا تو اس میں یہ صلاحیت پیدا ہو جائے گی کہ وہ اپنے اندر خدائی صفات کا رنگ پیدا کر سکے یعنی "صبغۃ اللہ" میں رنگین ہو سکے صفاتِ ایزدی کا رنگ جس قدر اس کے اندر نمایاں ہوگا اسی قدر وہ خدا سے قریب ہوتا جائے گا۔ لیکن صفات لامحدود ہیں، اس لئے مومن کی ترقی بھی لامحدود ہے، اسی کا نام حیاتِ دوام ہے اور چونکہ مومن کبھی بھی خدا نہیں بن سکے گا اس لئے ہمیشہ "سوختن ناتمام" کی حالت میں رہے گا۔ وصال تو سکون ہے اور سکون موت ہے۔

رومیؔ اور اقبالؔ نے یہ نکتے شیخ اکبرؒ حضرت ابن عربیؒ سے حاصل کئے ہیں جو فرماتے ہیں :-

وَالرَّبُّ رَبٌّ وَاِنْ تَنَزَّلَ وَالْعَبْدُ عَبْدٌ وَاِنْ تَرَقّٰی۔ خدا (اب) کتنا ہی تنزل کیوں نہ فرمائے خدا ہی رہے گا۔

اور بندہ کتنی ہی ترقی کیوں نہ کرے، بندہ ہی رہے گا۔

بات یہ ہے کہ خدا، واجب ہے اور بندہ، ممکن ہے اور وجوب، امکان کی ضد

ہے۔ اس لئے کہ وجوب کی صفت صمدیت (بے نیازی) ہے اور امکان کی صفت، احتیاج (نیاز) ہے اور سب جانتے ہیں کہ بے نیازی، نیازمندی کی ضد ہے۔

(۸) فی الجملہ مرشدِ رومیؒ نے ہمارے سامنے یہ نصب العین رکھا ہے:۔

بریز کنگرۂ کبریاش مرداں اند
فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

یعنی فرشتہ اور پیمبر کی صفات کے بجائے یزداں کی صفات پیدا کریں۔

اقبالؔ نے بھی یہی آئیڈیل (نصب العین) پیش کیا ہے۔

در دشت جنونِ من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ!

یعنی اے مسلمان! تو اگر فرشتوں کی صفات اپنے اندر پیدا کر لے تو یہ کوئی کمال کی بات نہیں ہے۔ اپنے اندر یزداں کی صفات پیدا کر لے۔

اس میں شک نہیں کہ اس سے بلند تر نصب العین عقلاً یا نقلاً متصور بھی نہیں ہو سکتا اور اقبالؔ کا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے اس مادیت کے دور میں، انسان کے سامنے اس قدر بلند نصب العین پیش کیا جو مادیت سے اسی قدر دور ہے جس قدر نور، ظلمت سے اور ایمان کفر سے اور وجود، عدم سے۔ اور چونکہ یہ نصب العین انہوں نے رومیؒ سے لیا ہے اس لئے وہ ان کو بجا طور پر اپنا مرشد اور رہنما تسلیم کرتے ہیں۔

عارف رومیؒ اور مرید ہندی کے عقائد و افکار میں مطابقت دکھانے کے بعد اب میں یہ واضح کروں گا کہ جاوید نامہ میں اقبالؔ نے مرشدِ رومیؒ کی زبان سے کون کون سے حقائق بیان کئے ہیں:۔

تمہید زمینی مولٰنا کی روح (صفحہ ۲۳۵) نمودار ہوتی ہے اور اقبالؔ ان سے سوال کرتے ہیں "موجود اور ناموجود، محمود اور نامحمود کسے کہتے ہیں؟ مولٰنا جواب دیتے ہیں (صفحہ ۲۳۵-۳۶)

اس کے بعد اقبالؔ دوسرا سوال کرتے ہیں:۔ "خدا تک کیسے پہنچ سکتے ہیں؟ مولٰنا

جواب دیتے ہیں (صـ ۲۳۷ - ۲۳۶)

پھر تیسرا سوال کرتے ہیں:۔ یہ پیدائش کس طرح ہوتی ہے؟

مولنا جواب دیتے ہیں اور اس ضمن میں عقل و عشق کا موازنہ بھی کرتے ہیں (صـ ۲۳۷ تا ۲۳۹) اور معراج کا فلسفہ بھی بیان کر دیتے ہیں۔

۲- **فلک قمر** سیاحت شروع ہوتی ہے۔ غارِ قمر میں عارف ہندی سے ملاقات ہوتی ہے۔ وہ رومیؒ سے پوچھتا ہے کہ تیرے ساتھ کون ہے؟

گفت با رومیؒ کہ ہمراہ تو کیست
در نگاہش آرزوئے زندگی است

رومیؒ کہتے ہیں کہ ایک طالب ہے، جویائے حقیقت ہے۔

عارفِ ہندی رومیؒ سے سوال کرتا ہے:۔

چیست عالم؟ چیست آدم؟ چیست حق؟

رومیؒ ان سوالوں کا تسلی بخش جواب دیتے ہیں۔

اس کے بعد عارفِ ہندی، اقبال کا امتحان لیتا ہے کہ یہ طالب حق اس لائق ہے یا نہیں کہ اسے علم و حکمت کے رموز سے آگاہ کیا جائے؟ (صـ ۳۱۶) جب اقبال اس امتحان میں کامیاب ہو جاتے ہیں تو عارفِ مذکور، بعض حقائق و معارف اقبال کو سمجھاتا ہے (صـ ۲۷۹ تا صـ ۳۸۰)

اس ملاقات کے بعد دونوں وادی یرغمید میں پہنچتے ہیں۔ رومیؒ، اقبال کو شعر، شاعری اور پیغمبری کی حقیقت سے آگاہ کرتے ہیں (صـ ۱۴۷)

۳- **فلکِ عطارد** روس کے نام افغانی کا پیغام سنکر رومیؒ نے ایک جگر دوز آہ کھینچی اور اقبال سے کہا کہ میری طبیعت قدرے افسردہ ہو گئی ہے (اس کی وجہ یہ ہے کہ رومیؒ نے سعید حلیم پاشا اور جمال الدین افغانی کی زبان سے جو کچھ سُنا وہ ایسا تھا کہ ہر سچے مسلمان پر افسردگی طاری ہو جاتی) اس لئے تم

کوئی غزل سناؤ تاکہ دل میں سوز و گداز کا رنگ پیدا ہو جائے۔ چنانچہ اقبال نے مرشد کے ارشاد کی تعمیل کی اور یہ غزل سنائی (ص ۳۶)

ایں گل و لالہ تو گوئی کہ مقیم اند ہمہ
راہ پیما صفتِ موج نسیم اند ہمہ

۴۔ **فلک زہرہ** پیر رومی نے عالم مستی میں یہ غزل گائی۔ تاکہ اقبال کے دل میں عشقِ حقیقی کا رنگ پیدا ہو جائے:۔

باز بر رفتہ و آئندہ نظر باید کرد
ہلہ برخیز کہ اندیشہ دگر باید کرد (ص ۲۲/ج ۲)

اس کے بعد فرعون ان سے سوال کرتا ہے کہ

ع از کجا ایں صبح و ایں نورِ ظہور

وہ اس کے جواب میں کہتے ہیں:۔

ع اصلِ ایں نور از یدِ بیضا ستے (ص ۲۵/ج ۲)

اس کے بعد ملوکیت کی مذمت بیان کرتے ہیں (ص ۲۸/ج ۲)

۵۔ **فلکِ مریخ** رومیؒ اقبال کو مریخ کے حالات سے آگاہ کرتے ہیں اور حکیم مریخی سے گفتگو کرتے ہیں (ص ۳۹/ج ۲) حکیم مریخی اقبال کو اس جہان سے آگاہ کرتا ہے اور مرغدین کی سیر کراتا ہے۔

آخر میں رومیؒ، اقبال کو عشق کی ماہیت سے آگاہ کرتے ہیں۔

ع اصلِ تہذیب است دیں، دیں است عشق (ص ۷۱/ج ۲)

۶۔ **فلکِ مشتری** یہاں پہنچکر مرشد رومیؒ، اقبال کو حلاج، غالب اور طاہرہ سے متعارف کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان لوگوں سے اپنی مشکلات حل کرلو، شاید پھر یہ موقع نہ مل سکے (ص ۹۹/ج ۲) چنانچہ اقبال (زندہ رود) غالب اور حلاج سے بعض مسائل دریافت کرتے ہیں۔

حلاج کے جوابات، جاوید نامہ کے بلند ترین مقامات میں سے ہیں۔

۷- **فلکِ زحل** یہاں سے چل کر دونوں فلکِ زحل میں پہنچتے ہیں اور مرشدِ رومیؒ، اقبالؔ کو اس فلک کی خصوصیت سے آگاہ کرتے ہیں کہ یہ وہ خطہ ہے جہاں "دو طاغوتِ کہن" رہتے ہیں۔ (ص ۱۹۸/۲۰۲)

۸- **آنسوئے افلاک** افلاک کو طے کرنے کے بعد اقبالؔ، عالمِ بالا (عالمِ ملکوت) میں پہنچتے ہیں وہاں پہنچکر مرشدِ رومیؒ سے پوچھتے ہیں "یہ دیوانہ کون ہے؟" وہ بتاتے ہیں کہ "یہ فرزانہ، المانوی ہے" (ص ۲۱۷/۲۰۲)

اس کے بعد وہ نطشہ کے خیالات پر تنقید کرتے ہیں اور کہتے ہیں

کاش بودے در زمانِ احمدے

تا رسیدے بر سرورِ سرمدے (ص ۲۱۸/۲۰۲)

۹- **جنّت الفردوس** یہاں سے دونوں جنّت الفردوس پہنچتے ہیں اور رومیؒ چار شعروں میں اقبالؔ کو جنّت اور دوزخ کی ماہیت سے آگاہ کرتے ہیں۔

ع اصلش از اعمال نے از سنگ و خشت (ص ۲۶۰/۲۰۲)

اس کے بعد شرف النساء کے سوانح حیات بیان کرتے ہیں (ص ۲۶۷/۲۰۲) پھر غنیؔ اور سید علی ہمدانیؒ کو متعارف کرتے ہیں۔

اقبالؔ ان دونوں سے بہت کچھ استفادہ کرتے ہیں (ص ۲۷۳/۲۰۲ تا ص ۲۹۱/۲۰۲) اس کے بعد اقبالؔ بھرتری ہری سے کچھ سوالات کرتے ہیں۔

ان حکماء اور شعراء سے فیض یاب کرنے کے بعد رومیؒ اقبالؔ کو نادر شاہ ایرانی احمد شاہ ابدالی اور سلطان ٹیپو کی مجلس میں لے جاتے ہیں وہاں سلطان شہیدؒ اقبالؔ کو شہادت کے فلسفہ سے آگاہ کرتے ہیں۔ یہ مقام بھی جاوید نامہ میں مہمات میں سے ہے۔

جنّت الفردوس سے رخصت ہو کر اقبالؔ بارگاہِ ایزدی میں حاضر ہوتے ہیں۔ یہاں وہ تنہا ہیں گویا رومیؒ ان کو "حریم ناز" کے دروازے تک پہنچا کر (اپنا فرض ادا کرنے

کے بعد) رخصت ہوتے ہیں۔

"خطاب بہ جاوید" میں اقبال نے شاگردی کا حق ادا کر دیا ہے۔ جہاں انہوں نے جاوید کے پردہ میں مسلمان نوجوانوں کو مرشدِ رومیؒ کی اتباع کا مشورہ دیا ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں:۔

گر نیابی صحبتِ مردِ خبیر | از اب وجد آنچہ من دارم بگیر
پیر رومیؒ را رفیقِ راہ ساز | تا خدا بخشد ترا سوز و گداز
زانکہ رومیؒ مغز را داند ز پوست | پائے او محکم فتد در کوئے دوست

اس اجمالی تذکرہ سے ناظرین بخوبی اندازہ کر سکتے ہیں کہ اقبال نے جاوید نامہ میں اپنے مرشد کو کس قدر بلند مقام دیا ہے! یہ تو مسلّم ہے کہ جو کچھ رومیؒ نے کہا ہے وہ دراصل اقبال کے خیالات ہیں جو انہوں نے مرشد کی زبان سے ادا کیے ہیں، مگر اس سے یہ تو واضح ہے کہ اقبال کے دل میں رومیؒ کی کتنی عزت تھی! اور میں تو یہاں تک کہتا ہوں کہ شاید ہی کسی شاگرد یا مرید نے اپنے استاد یا پیر کو اس قدر شہرت دی ہو جس قدر کلام اقبال کی بدولت اس زمانے میں پیرِ رومی کو حاصل ہوئی ہر وہ شخص جو اقبال کا کلام پڑھتا ہے، خود بخود پیر رومیؒ کا معتقد ہو جاتا ہے"۔

فصل ہشتم

جاوید نامہ کا ادبی پہلو

تمہید:۔ میں نے کلام اقبال کی شرح میں اُس کی ادبی خوبیوں کی طرف

قصداً توجہ نہیں کی کیونکہ میرا ارادہ ہے کہ کلام شرح سے فارغ ہو کر اس کے ادبی پہلو پر جداگانہ تالیف میں اظہارِ خیال کروں۔ لیکن جاوید نامہ کی اہمیت اس امر کی متقاضی ہے کہ چند سطور میں اس کے ادبی محاسن کی طرف بھی اشارہ کر دیا جائے تاکہ اس کے مطالعہ کی ترغیب کا کچھ سامان مہیا ہو جائے۔ میرا مقصد ۱۹۲۶ء سے یہی رہا ہے کہ قوم کے افراد اور خصوصاً نوجوانوں میں اقبال کے مطالعہ کا شوق پیدا ہو اور اس مقصد کے حصول کے لئے میں نے ہر ممکن کوشش کی ہے کیونکہ میں ایمان داری کے ساتھ یہ سمجھتا ہوں کہ اقبال نے اس زمانے کے لوگوں کے لئے دینِ اسلام کی بہترین، پاکیزہ ترین اور دلکش ترین ترجمانی کی ہے۔ انہوں نے صاف لفظوں میں اس حقیقت کو واضح کیا ہے کہ

دارم اندر سینہ نورِ لا الٰہ — در شرابِ من سرورِ لا الٰہ
پس بگیر از بادۂ من یکدو جام — تا درخشی مثلِ تیغِ بے نیام

چونکہ وہ قوم کو "شکوہِ خسروی" عطا کرنا چاہتے ہیں۔ اس لئے میں نہیں چاہتا کہ افرادِ قوم کی توجہ "آب و رنگِ شاعری" کی طرف مبذول کروں مگر اس خیال سے کہ شاید جاوید نامہ کا ادبی پہلو ہی نوجوانوں کو اپنی طرف کھینچ لے اور اسی بہانے سے وہ اس کا مطالعہ کرنے پر مائل ہو جائیں، میں نے دانستہ اپنے قاعدہ کلیہ میں استثنا پیدا کر لیا ہے۔ بقول علامہ مرحوم:۔

نغمہ کجا و من کجا، سازِ سخن بہانہ ایست
سوئے قطار می کشم ناقۂ بے زمام را

اقبال نے شاعری محض اس لئے کی کہ وہ اپنے پیغام کو دلکش اور دلپذیر بنانا چاہتے تھے ورنہ خود کہتے ہیں:۔

ا؎ وہ خود بھی یہی کہتے ہیں۔ صرف ایک رباعی درج کرتا ہوں:۔

نہ از ساقی نہ از پیمانہ گفتم — حدیثِ عشق بے باکانہ گفتم
شنیدم انچہ از پاکانِ اُمت — ترا باشوخئ رندانہ گفتم

نہ بینی خیر ازاں مرد فرودست | کہ بر من تہمتِ شعر و سخن بست
بگوئے دلبراں کارے ندارم | دلِ زارے غمِ یارے ندارم
بجبریلِ امیں ہم داستانم | رقیب و قاصد و دربان ندارم

دمے در خویشتن خلوت گزیدم
جہانے لازوالے آفریدم

اس مختصر تمہید کے بعد اب میں نفس مضمون پر اظہارِ خیالات کرتا ہوں۔

(۱) سب سے پہلے اس حقیقت کو مدِ نظر رکھنا چاہیے کہ اقبال نے فلسفیانہ شاعری کی ہے، اور فلسفیانہ شاعری میں شاعر، اُن افکار کو نظم کے لباس میں پیش کرتا ہے جن کو وہ شاعر ہونے کی بدولت قلب میں محسوس کر لیتا ہے اور جب وہ ایسا کرتا ہے تو اس کے افکار میں سوز و گداز کا عنصر شامل ہو جاتا ہے اور اس طرح وہ افکار، حقیقی معنی میں شعر بن جاتے ہیں۔

حق اگر سوزے ندارد حکمت است | شعر می گردد چو سوز از دل گرفت

اس سے معلوم ہوا کہ اقبال کی رائے میں شعر کی تین قسمیں ہیں

۱۔ وہ شعر جس میں نہ کوئی صداقت (حق) ہو نہ سوز و گداز۔ مثلاً انشا کی وہ غزل جس کا قافیہ گنڈا اور لنڈ منڈھے ہے یا نصیر کی وہ غزل جس کی ردیف "قفس کی تیلیاں اور اگلے برس کی تیلیاں بلکہ مگس کی تیلیاں ہے"، اور اس قسم کے اشعار

مرغِ دل کو توڑیگی بلی ترے دروازے کی
رختِ تن کو کترے گا چوہا تمہاری ناک کا

ہوئی حجت جو دملِ غیر پر اس ماہ پیکر سے
گواہی ہم نے دلوادی شکن آلود بستر سے

اسی صف میں آتے ہیں گویا اسے شاعری کے بجائے تُک بندی کہنا مناسب ہو گا۔

۲۔ وہ شعر جس میں حکمت یا فلسفہ نظم کیا گیا ہو مگر سوز و گداز کا رنگ نہ ہو۔ یہ شاعری بڑی خشک ہوتی ہے۔ فارسی میں علامہ محمود شبستری کی گلشنِ راز کو اس کی مثال میں پیش کیا جا سکتا ہے۔

۲۔ وہ شعر جس میں حکمت بھی ہو اور سوز بھی یعنی شاعر نے اسے دماغ کے بجائے خونِ جگر سے لکھا ہو۔

اقبالؔ کی شاعری اسرارِ خودی (۱۹۱۴ء) سے لے کر ارمغانِ حجاز (۱۹۳۷ء) تک فلسفیانہ شاعری ہے۔

دوسری بات یاد رکھنے کے قابل یہ ہے کہ فلسفیانہ شاعری کرنے والا شاعر مجبور ہے کہ وہ شاعری کے لگے بندھے قوانین سے کبھی کبھی انحراف بھی کرلے۔ اس لئے نہیں کہ وہ اسلاف کی روش سے بغاوت کرنا چاہتا ہے۔ بلکہ اس لئے کہ جو اچھوتا خیال وہ پیش کرنا چاہتا ہے اس کے لئے اسے موزوں الفاظ نہیں ملتے لہٰذا وہ نئے الفاظ بھی وضع کرے گا اور کہیں کہیں پرانی ڈگر سے بھی ہٹ جائے گا۔

اقبالؔ نے حکیم اسپنوزا کے متعلق فلسفہ کی تاریخوں میں GOD INTOXICATED کا لفظ پڑھا۔ یہ ترکیب انہیں بہت پسند آئی چنانچہ انہوں نے اردو لغت میں "خدا مست" کا اضافہ کر دیا۔

درویشِ خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر اس کا نہ دلی نہ صفاہاں نہ سمرقند

اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ "خدا مست" کی ترکیب ثقیل ہے یا غیر مانوس ہے یا خلافِ محاورۂ اہلِ زبان ہے تو یہ خود اس معترض کی کوتاہ بینی ہے۔ اس کے جواب میں صرف یہ مصرع پڑھ دینا کافی ہے

ع۔ سخن شناس نۂ دلبرا خطا اینجاست

ہر ذہین و فطین شاعر نئے نئے الفاظ تراشتا ہے تاکہ اپنے انوکھے اور اچھوتے خیال کو دنیا کے سامنے پیش کرسکے۔ عرفی سے پہلے "یوسفِ زار" کی ترکیب کس نے استعمال کی تھی؟

بس یہی طریقہ اقبالؔ نے بھی اختیار کیا ہے۔ میں جب اس موضوع پر مستقل کتاب لکھوں گا اس وقت اس بحث کو تفصیل کے ساتھ عرض کرسکوں گا۔

تیسری بات یہ ہے کہ جو بات اقبالؔ کے ایک قادر الکلام شاعر ہونے پر دلالت کرتی ہے وہ یہ ہے کہ اگرچہ ان کا سارا کلام از ابتدا تا انتہا عارفانہ اور حکیمانہ (فلسفیانہ اور صوفیانہ) مباحث سے لبریز ہے مگر انہوں نے ان خشک مضامین کو تغزل کی زبان یعنی عاشقانہ الفاظ کے لباس میں پیش کیا ہے۔ یہ ایسا مشکل کام ہے کہ مرشد رومیؒ کو چھوڑ کر فارسی میں جامیؒ اور بیدلؒ ہی سے ممکن ہو سکا ہے۔ یا ہمارے زمانے میں اقبالؔ نے اس "ہفتخوان رستم" کو کامیابی کے ساتھ طے کیا ہے۔

اقبالؔ کی یہی قدرت کلام دیکھ کر بعض نقادانِ اقبالؔ نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اقبالؔ کی اصلی حقیقی اور بنیادی حیثیت شاعر کی ہے اور فلسفہ طرازی، یا پیغام رسانی ان کی ضمنی حیثیت ہے ؎

۴۔ چونکہ انہیں زبان پر بڑی قدرت حاصل ہے اس لئے وہ ایسے موزوں الفاظ

؎ اس سلسلہ میں اس واقعہ کا اظہار دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ تقسیم ہند سے پہلے "زندہ دلان پنجاب" نے عروس البلاد بمبئی میں (جسے دیکھ کر مولانا شبلی بھی از خود رفتہ ہو گئے تھے) پنجاب مسلم ایسوسی ایشن قایم کی تھی جس کے زیر اہتمام ہر سال اپریل یا مئی میں یوم اقبالؔ بڑے احتشام اور اہتمام سے منایا جاتا تھا۔ حیدرآباد مرحوم، لکھنؤ، علی گڈھ، دلی اور لاہور سے مقررین اور شعراء شرکت کے لئے آیا کرتے تھے۔ آخری جلسہ مئی ۱۹۴۷ء میں ہوا تھا۔ اس میں راقم الحروف بھی حسب معمول قدیم، شریک تھا۔

میں نے اپنی تقریر میں کہا کہ "اقبالؔ دراصل ایک پیغام دنیا کے نام لیکر آئے ہیں اس لئے اُن کی حیثیت ایک "پیغام بر" کی ہے۔ چونکہ وہ پیغام انہوں نے شعر کے لباس میں پیش کیا ہے اس لئے ہم انہیں شعراء کی صف میں بھی شامل کرتے ہیں اور بلا شبہ وہ بہت بڑے شاعر ہیں مگر شاعری اُن کی ضمنی حیثیت ہے"۔

میرے بعد ڈاکٹر یوسف حسین خاں حیدرآبادی تقریر کے لئے کھڑے ہوئے اور انہوں نے اپنی تقریر میں یہ کہا کہ اقبالؔ دراصل شاعر ہیں؛ فلسفہ طرازی یا پیغام دہی ان کی ضمنی حیثیت ہے۔ حیف صد حیف کہ اب یہ صحبتیں خواب و خیال ہو کر رہ گئیں!

کا انتخاب کرتے ہیں جن میں موسیقیت ہوتی ہے اور اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ان کی شاعری موسیقی سے ہمکنار ہو جاتی ہے۔ اور بعض اوقات چند لفظوں میں معانی کی ایک دنیا بند کر دیتے ہیں۔

۵۔ فلسفہ طرازی کے بعد ان کی شاعری کی سب سے بڑی خصوصیت رومانیت اور رمزیت ہے۔ انہوں نے مندرجہ ذیل شعر میں اسی بات کی تصریح کی ہے:۔

حرف یا اہلِ زمیں رندانہ گفت (رومانیت)

حور و جنت را بتِ بتخانہ گفت (رمزیت)

رومانیت سے مراد ہے رندانہ، عاشقانہ، جذباتی شاعری جس کی تخیل کی فراوانی اور تخیل کی بلندی ہو۔

رمزیت سے مراد ہے اپنے دل کی بات تمثیل، کنایہ، تشبیہ اور استعارہ کے پردوں میں کہنا اقبال نے اس کی تعریف یوں کی ہے:۔

برہنہ حرف نگفتن کمال گویائی است

حدیثِ خلوتیاں جز بہ رمز و ایما نیست

یعنی عاشقوں کی گفتگو ہمیشہ رمز اور ایمار (کے پردوں) میں ہوتی ہے۔ اور ان کے کلام کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس صفت کو شاعری ہی نہیں فلسفہ کی بھی جان سمجھتے ہیں۔

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا

حرفِ تمنا جسے کہہ نہ سکیں روبرو

جاوید نامہ از ابتدار تا انتہا رمز و ایمار، تمثیل و استعارہ، تشبیہ اور کنایہ سے معمور ہے بلکہ اس کی بنیاد ہی تمثیل پر ہے۔

۶۔ چونکہ انہیں اس بات کا احساس تھا کہ مجھے قوم کو علی الخصوص اور دنیا کو علی العموم زندگی کا پیغام دینا ہے اس لئے انہوں نے اپنے خیالات کو واضح انداز میں پیش کیا ہے۔ آسان گوئی ان کے اسلوب بیان کی نمایاں خصوصیت ہے۔ انہوں نے ایسا آسان اور

دلنشین انداز اختیار کیا کہ "رموزِ قلندری" فاش ہو گئے۔

کئے ہیں فاش رموزِ قلندری میں نے
کہ فکرِ مدرسہ و خانقاہ ہو آزاد

چونکہ وہ یہ چاہتے ہیں کہ ان کے خیالات پڑھنے والوں کے دلوں میں اتر جائیں اس لئے "لذت پیدائی" ان کے اشعار کی خصوصیت ہو گئی ہے۔

ہے گلہ مجھ کو تری لذتِ پیدائی سے
تو ہوا فاش تو ہیں اب مرے اسرار بھی فاش

یہ سچ ہے کہ انہوں نے اسرارِ حیات بیان کئے ہیں مگر اندازِ بیان بہت آسان ہے اور زبان بہت سلیس ہے۔

خوشا کسے کہ فرو رفت در ضمیرِ وجود
سخن مثالِ گہر برکشید و آساں گفت

۷۔ جب تک پیغام میں تاثیر نہ ہو، پڑھنے والا متاثر نہیں ہو سکتا چونکہ ان کا مقصد اثر آفرینی ہے اس لئے انہوں نے اپنی دماغی کاوش کے ساتھ اپنے خونِ جگر کو بھی شامل کیا ہے۔ اور سچ تو یہ ہے کہ ان کی رائے میں فنونِ لطیفہ (شاعری، مصوری، موسیقی اور سنگ تراشی) کی تخلیق "خونِ جگر" کے بغیر ہو ہی نہیں سکتی۔

رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت   معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود

جب تک شاعر کا جگر خون نہ ہو جائے شعر میں تاثیر پیدا نہیں ہو سکتی۔ اور جبتک عشق، نقطۂ کمال پر نہ پہنچے، جگر خون نہیں ہو سکتا۔ اور جبتک فغانِ صبحگاہی وظیفۂ حیات نہ بن جائے، عشق کامل نہیں ہو سکتا۔

فغانِ صبحگاہی نے جگر خوں کر دیا میرا
خدایا! جس خطا کی یہ سزا ہے وہ خطا کیا ہے

اقبال کا نظریہ تو یہ ہے کہ فنونِ لطیفہ ہی نہیں فلسفہ میں بھی اسی وقت تاثیر پیدا

ہوتی ہے جب فلسفی اسے اپنے خونِ جگر سے لکھے۔

یا مردہ ہے یا نزع کی حالت میں گرفتار
جو فلسفہ لکھا نہ گیا خونِ جگر سے

آرٹ، لٹریچر اور فلسفہ میں کیفیت اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب آرٹسٹ، ادیب اور مفکر میں جنون کی کیفیت پیدا ہو جائے اسی کیفیت کو اقبال اپنی اصطلاح میں "خونِ جگر" کہتے ہیں۔

۸۔ ان کی شاعری میں عاشقانہ جذبات اور فلسفیانہ افکار کچھ اس طرح مل جل گئے ہیں کہ انہیں جدا کرنا گویا گوشت کو ناخن سے جدا کرنا ہے تفہیم کی غرض سے ہم ان کے افکار اور جذبات کو تانے اور بانے سے تشبیہ دے سکتے ہیں۔ اگر ان کو ایک دوسرے سے جدا کیا جائے تو ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ نتیجہ کیا ہوگا؟

اقبال کو خود بھی اس حقیقت کا احساس ہے چنانچہ کہتے ہیں:۔

در نہادم عشق با فکرِ بلند آمیختند
ناتمام وجاودانم کارِ من چوں ماہ نیست

ان کے اکثر اور بیشتر اشعار جو سنتے ہی دل میں اُتر جاتے ہیں اس کی سب سے بڑی وجہ یہی ہے کہ ان میں عشق اور فکر دونوں شیر و شکر ہو گئے ہیں۔

۹۔ اِن کے کلام میں ایک خصوصیت ایسی ہے جو ان کے فلسفہ کی بدولت پیدا ہو گئی ہے اس کی وضاحت یہ ہے کہ

(۱) اِن کا فلسفہ جیسا کہ اہلِ علم جانتے ہیں دینی ہے یعنی اس کا بنیادی نقطہ "الا اللّٰہ" ہے۔ چنانچہ وہ خود کہتے ہیں:۔

دارم اندر سینۂ نورِ لا الٰہ
در شرابِ من سرورِ الا اللہ

خودی کا سرِّ نہاں لا الٰہ الا اللّٰہ
خودی ہے تیغ فساں لا الٰہ الا اللّٰہ

اس ایمان باللہ نے ان کے اندر یقین کی ایسی شدید کیفیت پیدا کر دی ہے کہ کسی قسم کا شک یا ظن ان کے فلسفیانہ افکار میں راہ نہیں پا سکتا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ان کی شاعری میں رنگِ یقین پیدا ہو گیا ہے وہ خود کہتے ہیں

حیاتِ جاوداں اندر یقین است
رہِ تخمین و ظن گیری بمیری

وہ جو کچھ کہتے ہیں اس میں ذوقِ یقین کار فرما ہوتا ہے۔ کسی بات میں تذبذب یا شک نہیں ہوتا۔ اس لئے ان کے کلام میں غیر معمولی جوش، زور اور اثر پیدا ہو گیا ہے۔

؎ جو ہو ذوقِ یقیں پیدا تو کٹ جاتی ہیں زنجیریں

اسرارِ خودی سے ارمغانِ حجاز تک ہر جگہ ذوقِ یقین جلوہ فرما ہے اسی لئے انہوں نے ہمیں یقین پیدا کرنے کی تلقین کی ہے۔

؎ یقیں پیدا کر اے غافل کہ مغلوبِ گماں تو ہے

۱۰۔ جاوید نامہ میں انہوں نے شعر و شاعری کے متعلق اپنا نظریہ واضح کر دیا ہے۔ کہ جس شاعری میں سوز و گداز اور مستی نہ ہو وہ شاعری نہیں ہے بلکہ ماتم یا مرثیہ ہے جس سے قوم مردہ ہو جاتی ہے۔ بالفاظِ دگر شاعری کی تعریف یہ ہے کہ اس سے قوم میں زندگی کے آثار پیدا ہوں شعر وہ ہے جو آدمیت کی تعمیر اور اس کے ارتقاء میں معاون ہو سکے۔ یعنی شاعری وارثِ پیغمبری ہے۔

شعر را مقصود اگر آدم گری است
شاعری ہم وارثِ پیغمبری است

اس کا مطلب یہ ہے کہ شاعری کو زندگی کا خادم ہونا چاہیئے یعنی شاعری مقصود بالذات نہیں بلکہ مقصود بالغرض ہے۔ وہ "فن برائے فن" کے قائل نہیں ہیں بلکہ فن کو ارتقائے انسانیت کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ علامہ سید سلیمان صاحب ندوی مرحوم کو ایک خط میں انہوں نے یہ لکھا تھا کہ میں نے کبھی آپ کو شاعر نہیں سمجھا۔ فنِ شاعری سے مجھے کبھی دلچسپی نہیں رہی۔ ہاں بعض مقاصد رکھتا ہوں جن کے بیان کے لئے، اس ملک

کے حالات کی رُو سے میں نے نظم کا طریقہ اختیار کرلیا ہے۔

۱۱۔ اقبالؔ نے اس امر کی وضاحت بھی کردی ہے کہ میری شاعری کا رنگ قلندرانہ ہے۔ میں نے شاعری نہیں کی بلکہ قلندری کی ہے۔

خوش آگئی ہے جہاں کو قلندری میری
وگرنہ شعر مرا کیا ہے؟ شاعری کیا ہے

قلندر کسے کہتے ہیں؟ جس کا سرمایہ توحید کے سوا اور کچھ نہ ہو ؎

قلندر جز دو حرفِ لاالٰہ کچھ بھی نہیں رکھتا ۔۔۔۔۔ فقیہہ شہر قاروں ہے لغت ہائے حجازی کا

قلندر وہ ہے جو مجسم عشق و مستی ہو، صاحبِ سوزوگداز ہو دونوں جہان سے بے نیاز ہو، سراپا جذبات ہو، بیباک ہو اور جگر سوختہ ہو۔

قلندر کی اس تعریف کو ذہن میں رکھ کر اقبالؔ کے کلام کا مطالعہ کیجئے آپ کو یہ تمام باتیں بہ آسانی ان کی ہر تصنیف میں مل جائیں گی۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اپنی شاعری کو قلندری سے تعبیر کیا ہے۔

۱۲۔ اقبالؔ چونکہ شاعرِ حیات ہیں، اور حیات کا ارتقا ر "سوزوساز" پر موقوف ہے اس لئے انہوں نے اپنے کلام میں، سوزوسازِ حیات کے تمام ممکن پہلوؤں اور گوشوں کو تشبیہ، استعارہ اور کنایہ کے لباس میں ایسی دلکشی اور جامعیت کے ساتھ پیش کیا ہے کہ اس کی نظیر رومیؔ کے علاوہ اور کسی شاعر کے کلام میں شاید ہی مل سکے۔

چونکہ اس مقدمہ میں ان کے محاسنِ شاعری کا استقصائے کلی مقصود نہیں ہے۔ اس لئے انہی اشارات پر اکتفا کرتا ہوں اور ذیل میں جاوید نامہ سے بطور نمونہ وہ اشعار درج کرتا ہوں جو ان مذکورہ بالا خصوصیات کے حامل ہیں:۔

۱۔ حکیمانہ شاعری کی مثالیں

رقصِ تن در گردش آرد خاک را ۔۔۔۔۔ رقصِ جاں برہم زند افلاک را

کثرتِ نعمت گداز از دل برد   نازی آرد نیاز از دل برد

دیں سراپا سوختن اندر طلب   انتہائش عشق و آغاز ادب

سرِ دیں صدقِ مقال، اکلِ حلال   خلوت و جلوت تماشائے جمال

روح چوں رفت از صلوٰة و از صیام   فردِ ناہموار ملت بے نظام

زندگانی نیست تکرارِ نفس   اصلِ او از حی و قیوم است و بس

او خود اندیش است و مرگ اندیش نیست   مرگِ آزاداں ز آنے بیش نیست

غربیاں را شیوہ ہائے ساحری است   تکیہ جز بر خویش کردن کافری است

ہمچو تن پابندِ آئین است دل   مردہ از کیں زندہ از دین است دل

جانِ ما را لذت اندر جستجوست   شعر را سوز از مقامِ آرزوست

لیکن آں جانے کہ گردد جلوہ مست   گر ز دست او را دہی آید بدست

گفت اگر از رازِ من داری خبر   سوئے ایں شمشیر و ایں قرآں نگر
ایں دو قوت حافظِ یکدیگر اند   کائناتِ زندگی را محور اند

زندگی شرحِ اشاراتِ خودی است — لا و الّا از مقاماتِ خودی است

تو ندانی این مقامِ رنگ و بو است — قسمتِ ہر دل بقدرِ ہاو ہو است

کارِ مردان است تسلیم و رضا — بر ضعیفاں راست ناید این قبا

از مسلماں دیدہ ام تقلید و ظن — ہر زماں جانم بلرزد در بدن

مکتب و ملّا و اسرارِ کتاب — کور مادر زاد و نورِ آفتاب

۲- فلسفہ اور شاعری کا امتزاج

عقلِ آدم بر جہاں شبخوں زند — عشقِ او بر لامکاں شبخوں زند
راہ داں اندیشۂ او بے دلیل — چشمِ او بیدار تر از جبرئیل

غربیاں گم کردہ اند افلاک را — در شکم جویندہ جانِ پاک را
رنگ و بو از تن نگیرد جانِ پاک — جز بہ تن کارے ندارد اشتراک

تا اخوّت را مقام اندر دل است
بیخِ او در دل نہ در آب و گل است

جنّتِ ملّا مے و حور و غلام — جنّتِ آزادگاں سیرِ دوام
علم بر بیم و رجا دارد اساس — عاشقاں را نے امید و نے ہراس
علمِ ترساں بستہ با آئینِ جبر — چارۂ او چیست غیر از جبر و صبر
عشق آزاد و غیور و ناصبور — در تماشائے وجود آمد جسور

بے خلش ہا زیستن نا زیستن
باید آتش در تۂ پا زیستن

عبدہ دہر است و دہر از عبدہ ست
ما ہمہ رنگیم او بے رنگ و بوست
عبدہ چند و چگونِ کائنات
عبدہ رازِ درونِ کائنات

مدعا پیدا نگردد زیں دو بیت
تا نہ بینی از مقامِ ما رمیت

۲۔ سوز و گداز اور تاثیر کی مثالیں:۔

اے ترا تیرے کہ ما را سینہ سفت
حرفِ ادعونی کہ گفت و با کہ گفت؟
روئے تو ایمانِ من، قرآنِ من
جلوہ داری دریغ از جانِ من؟

از زیانِ صد شعاعِ آفتاب
کم نمی گردد متاعِ آفتاب

منزلے بخش ایں دلِ آوارہ را
باز دہ با ماہ ایں مہ پارہ را
گرچہ از خاکم نروید جز کلام
حرفِ مہجوری نمی گردد تمام
زیرِ گردوں خویش را یابم غریب
زانسوئے گردوں بگو آئی قریب

آنیم من جاودانی کن مرا
از زمینی آسمانی کن مرا

قرأت آں پیر مردِ سخت کوش
سورۂ والنجم آں دشتِ خموش
قرأتے کز وے خلیل ؑ آید بوجد
رُوحِ پاکِ جبرئیل آید بوجد
دل ازو در سینہ گردد ناصبور
شورِ الااللہ خیزد از قبور

اضطرابِ شعلہ بخشد دود را
سوز و مستی می دہد داؤد را

مصطفیٰ اندر حرا خلوت گزید | مدتے جز خویشتن کس را ندید
نقشِ ما را در دلِ او ریختند | ملّتے از خلوتش انگیختند
می توانی منکرِ یزداں شدن
منکر از شانِ نبیؐ نتواں شدن

۴۔ قدرتِ کلام اور زورِ بیان کی مثالیں:۔

سیّد السّادات سالارِ عجم | دستِ او معمارِ تقدیرِ اُمم
تا غزالی درسِ اللہ ہو گرفت | ذکر و فکر از دودمانِ او گرفت
مرشدِ آں کشورِ مینو نظیر | میر و درویش و سلاطیں را مشیر

بر مقامِ خود رسیدن زندگی است | ذات را بے پردہ دیدن زندگی است
مردِ مومن در نسازد با صفات | مصطفیٰ راضی نشد الّا بذات
چیست معراج؟ آرزوئے شاہدے | امتحانے روبروئے شاہدے

عشق با نانِ جویں خیبر کشاد | عشق در اندامِ مہ چاکے نہاد
کلۂ نمرود بے ضربے شکست | لشکرِ فرعون بے حربے شکست
عشق در جاں چوں بچشم اندر نظر | ہم درونِ خانہ ہم بیرونِ در
عشق سلطان است و برہانِ مبیں
ہر دو عالم عشق را زیرِ نگیں

من حیاتم من مماتم من نشور — من حسابِ دوزخ و فردوس و حور
آدم و افرشتہ در بندِ من است — عالمِ شش روزہ فرزندِ من است
ہر گلے کز شاخ می چینی منم — اُمّ ہر چیزے کہ می بینی منم

در طلسمِ من اسیر است ایں جہاں
از دمِ ہر لحظہ پیر است ایں جہاں

۵۔ رمز و ایما کی مثالیں

گفتمش ہنگامِ طلوعِ خاور است — آفتابِ تازہ او را در بر است
لعلہا از سنگِ رہ آید بروں — یوسفانِ او زچہ آید بروں
رستخیزے در کنارش دیدہ ام — لرزہ اندر کوہسارش دیدہ ام
رخت بندد از مقامِ آذری — تا شود خوگر زترکِ بت گری

اے خوش آں قومے کہ جانِ او تپید
از گلِ خود خویش را باز آفرید

ترسم کہ تو می رانی زورق بسراب اندر — زادی بہ حجاب اندر میری بہ حجاب اندر
چوں سرمۂ رازی را از دیدہ فرو شستم — تقدیرِ امم دیدم پنہاں بکتاب اندر
بے دردِ جہانگیری آں قرب میسر نیست — گلشن بگریبان کش اے بوئے گلاب اندر
اے زاہدِ ظاہر بیں گیرم کہ خودی فانی ست — لیکن تو نمی بینی طوفاں بہ حباب اندر

مرقدش اندر جہانِ بے ثبات — اہلِ حق را داد پیغامِ حیات
تا مسلماں کرد با خود آنچہ کرد — گردشِ دوراں بساطش در نورد
مردِ حق از غیرِ حق اندیشہ کرد — شیرِ مولا روبہی را پیشہ کرد

خالصہ شمشیر و قرآں را ببرد
اندراں کشور مسلمانی بمرد

مردِ رہ دانے نبود اندر فرنگ | پس فزوں شد نغمہ اش از تارِ چنگ
راہ رو را کس نشان از رہ نداد | صد خلل در واردات او فتاد
نقد بود و کس عیار او را نکرد | کاردانے مردِ کار او را نکرد
عاشقے در آہ خود گم گشتۂ | سالکے در راہِ خود گم گشتۂ

مستیٔ او ہر زجاجے را شکست
از خدا ببرید و ہم از خود گسست

۶- پیغام و تلقین کی مثالیں

اے پسر ذوقِ نگہ از من بگیر | سوختن از لاالٰہ از من بگیر
لاالٰہ گوئی؟ بگو از روئے جاں | تا ز اندامِ تو آید بوئے جاں
مہر و مہ گردد ز سوزِ لاالٰہ | دیدہ ام ایں سوز را در کوہ و کہ
ایں دو حرفِ لاالٰہ گفتار نیست | لاالٰہ جز تیغِ بے زنہار نیست

زیستن با سوزِ او قہاری است
لاالٰہ ضرب است و ضربِ کاری است

دہ خدایا! نکتۂ از من پذیر | رزق و گور از وے بگیر او را مگیر
صحبتش تا کے؟ تو بودی او نبود | تو وجود او نمودِ بے وجود
تو عقابی طائفِ افلاک شو | بال و پر بکشا و پاک از خاک شو

باطنِ الارض للّٰہ ظاہر است
ہر کہ ایں ظاہر نہ بیند کافر است

چیست خلوت؟ درد و سوز و آرزوست | انجمن دید است و خلوت جستجوست

خلوت و جلوت، کمال و سوز و ساز
ہر دو حالات و مقاماتِ نیاز
چیست آں؟ بگذشتن از دیر و کنشت
چیست ایں؟ تنہا نہ رفتن در بہشت
گفتہ پیغمبری دردِ سر است
عشق چوں کامل شود آدم گر است

۷۔ سادگی اور سلاست کی مثالیں

زندگی ہم فانی و ہم باقی است
ایں ہمہ خلاقی و مشتاقی است
زندہ؟ مشتاق شو خلاق شو
ہمچو ما گیرندۂ آفاق شو
بندۂ آزاد را آید گراں
زیستن اندر جہانِ دیگراں
ہر کہ او را قوّتِ تخلیق نیست
نزدِ ما جز کافر و زندیق نیست

از ربا آخر چہ می زاید؟ فتن
کس نداند لذّتِ قرضِ حسن
از ربا جاں تیرہ دل چوں خشت و سنگ
آدمی درندہ بے دندان و چنگ
رزق خود را از زمیں بردن رواست
ایں متاعِ بندہ و ملکِ خداست
بندۂ مومن امینِ حق مالک است
غیرِ حق ہر شے کہ بینی مالک است

کشتنِ ابلیس کارے مشکل است
زانکہ او گم اندر اعماقِ دل است
خوشتر آں باشد مسلمانش کنی
کشتۂ شمشیرِ قرآنش کنی
علم بے عشق است از طاغوتیاں
علم با عشق است از لاہوتیاں
بے محبت علم و حکمت مردہ
عقل تیرے بر ہدف نا خوردہ

۸۔ تشبیہ، استعارہ اور کنایہ کی مثالیں

کور را بینندہ از دیدار کن   بو لہب را حیدرِ کرّار کن

ہم ملوکیت بدن را فربہی است   سینۂ بے نور او از دل تہی است
مثلِ زنبورے کہ بر گُل می چرد   برگ را بگذارد و شہدش برد

غربیاں گم کردہ اند افلاک را   در شکم جویند جانِ پاک را

تاب مہ از دود گردد او چو قیر   آفتاب اندر فضایش تشنہ میر
رود سیماب اندراں وادی رواں   خم انجم مانند جوئے کہکشاں

مردے اندر جستجو آوارۂ   تا تپے یا فطرتِ سیّارۂ
پختہ تر کارش ز خامی ہائے او   من شہید ناتمامی ہائے او
شیشۂ خود را بگردوں بستہ طاق   فکرش از جبریل می خواہد صداق
چوں عقاب افتد بصید ماہ و مہر   گرم رو اندر طوافِ نہ سپہر
شعلہ ہا در موج دودش دیدہ ام
کبریا اندر سجودش دیدہ ام

صیدِ مُلّایان و نخچیرِ ملوک   آہوئے اندیشۂ او لنگ و لوک
عقل و دین و دانش و ناموس و ننگ   بستۂ فتراکِ گُردانِ فرنگ

جادہ ہا چوں رہرواں اندر سفر   ہر کجا پنہاں سفر پیدا حضر

کاروانِ و ناقہ و دشت و نخیل ہر چہ بینی نالد از دردِ رحیل
در چمن گُل میہمانِ یک نفس رنگ و آبش امتحانِ یک نفس
موسمِ گُل؟ ماتم و ہم نائے و نوش غنچہ در آغوش و نعشِ گل بدوش

آہ شہرے کو در آغوشِ تو بود حسنِ نوشیں جلوہ از نوشِ تو بود
کہنہ گردیدی شبابِ تو ہماں پیچ و تاب و رنگ و آبِ تو ہماں
موجِ تو جز دانۂ گوہر نزاد طرۂ تو تا ابد شوریدہ باد

اے ترا سازے کہ سوزِ زندگی ست
ہیچ می دانی کہ ایں پیغام کیست

کے شبِ ہندوستاں آید بروز مُرد جعفر زندہ روحِ او ہنوز
تا ز قیدِ یک بدن وا می رہد آشیاں اندر تنِ دیگر نہد
گاہ او را با کلیسا سازِ باز گاہ پیشِ دیریاں اندر نماز
دینِ او آئینِ او سوداگری است عنتری اندر لباسِ حیدری است

جعفر اندر ہر بدن ملت کش است
ایں مسلمانے کہن ملت کش است

۹- مصوری اور منظر نگاری کی مثالیں

قصرے از فیروزہ دیوار و درش آسمانِ نیلگوں اندر برش
رفعتِ او برتر از چند و چگوں می کند اندیشہ را خوار و زبوں
آں گل و سرو و سمن آں شاخسار از لطافت مثلِ تصویرِ بہار
ہر زماں برگِ گل و برگِ شجر وارد از ذوقِ نمو رنگِ دگر

این قدر بادِ صبا افسون گر است
تا شرہ بر ہم زنی زرد احمر است
ہر طرف فوّارہ ہا گوہر فروش
مرغکِ فردوس زاد اندر خروش
بارگاہے اندران کاخِ بلند
ذرہ او آفتاب اندر کمند
سقف و دیوار و اساطیں از عقیق
فرشِ او از یشم و پرچیں از عقیق

کوہ ہائے خنگ سارِ او نگر
آتشیں دستِ چنارِ او نگر
در بہاراں لعل می ریزد ز سنگ
خیزد از خاکش یکے طوفانِ رنگ
لکہ ہائے ابر در کوہ و دمن
پنبہ پرّاں از کمانِ پنبہ زن
کوہ و دریا و غروبِ آفتاب
من خدا را دیدم آنجا بے حجاب

ناگہاں آمد صدائے ہولناک
سینۂ صحرا و دریا چاک چاک
ربطِ اقلیم بدن از ہم گسیخت
دمبدم کہ پارہ بر کہ پارہ ریخت
کوہ ہا مثلِ سحاب اندر مرور
انہدامِ عالمے بے بانگِ صور
برق و تندر از تب و تابِ درون
آشیان جستند اندر بحرِ خون
موجہا پرشور و از خود رفتہ تر
غرقِ خوں گردید آں کوہ و کمر
آنچہ پر پیدا و نا پیدا گذشت
نیل انجم دید و بے پروا گذشت

۱۰- ذوقِ یقین کی مثالیں

شیوۂ اخلاص را محکم بگیر
پاک شو از خوف سلطان و امیر
عدل در قہر و رضا از کف مدہ
قصد در فقر و غنا از کف مدہ

بگذر از مرگے کہ سازد با لحد | زانکہ ایں مرگ است مرگِ دام و دد
مردِ مومن خواہد از یزدانِ پاک | آں دگر مرگے کہ برگیرد ز خاک

جنگِ مومن چیست ہجرت سوئے دوست | ترکِ عالم اختیارِ کوئے دوست
آنکہ حرفِ شوق با اقوام گفت | جنگ را رہبانیِ اسلام گفت

ہمچناں از خاک خیزد جانِ پاک | سوئے بے سوی گریزد جانِ پاک
در رہِ او مرگ و حشر و مرگ | جز تب و تابے ندارد ساز و برگ
خود حریمِ خویش و ابراہیمِ خویش | چوں ذبیح اللہ در تسلیمِ خویش
پیشِ او نہ آسماں نہ چنبر است | ضربتِ او از مقامِ حیدر است
می کند پرواز در پہنائے نور | مخلبش گیرندۂ جبریل و حور

تا ز ما زاغ البصر گیرد نصیب
بر مقامِ عبدہٗ گردد رقیب

نقشِ قرآں تا دریں عالم نشست | نقش ہائے کاہن و پاپا شکست
فاش گویم آنچہ در دل مضمر است | ایں کتابے نیست چیزے دیگر است
چوں بجاں در رفت جاں دیگر شود | جاں چو دیگر شد جہاں دیگر شود

فصل نہم

اقبال کا تصورِ انسان

تمہید۔ جاوید نامہ کا بنیادی تصور یہ ہے کہ اگر انسان مسلکِ عشق پر عامل ہو جائے تو وہ زمان و مکان پر حکمراں ہو سکتا ہے، اور جب اس میں یہ صفت پیدا ہو جائے گی تو وہ اپنی تخلیق کے مقاصد کو حاصل کر سکے گا۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ
(۱) آدم، خلیفہ اللہ ہے یعنی نائبِ حق ہے [۱]

---

[۱] دُنیائے اسلام میں جس قدر بزرگانِ دین گزرے ہیں سب کسی نہ کسی حد تک زمان و مکان پر حکمراں تھے، اور اسی حکمرانی کی وجہ سے بعض اوقات اُن سے ایسے خوارقِ عادات ظہور میں آتے تھے (جن کو اصطلاح میں کرامت کہتے ہیں) جن کو اس زمانہ کے مادہ پرست لوگ محض اس لئے تسلیم نہیں کرتے کہ وہ اُن کی رائے میں عقل کے خلاف ہیں۔ مثلاً وہ یہ کہتے ہیں کہ ایک شخص جو مدینہ کی مسجد میں بیٹھا ہوا ہے، وہ شام یا عراق کی فوجوں کو کیسے دیکھ سکتا ہے؟ کیسے جنگی ہدایت دے سکتا ہے؟ اور وہ فوجیں ہزاروں میل دور کی آواز کیسے سُن سکتی ہیں؟ بلکہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک بشر چشم زدن میں ہفت آسمان، سدرۃ المنتہیٰ اور عرشِ معلّٰی کی سیر کر کے واپس آجائے؟ ۵ ہم میل سے اوپر تو ہوا ہی نہیں ہے۔ وہ زندہ کیسے رہا؟ انہی لوگوں کے لئے اقبال نے یہ کتاب لکھی ہے کہ اگر تم عشقِ رسول ؐ کی بدولت زمان و مکان پر غالب آجاؤ تو تم بھی اس قسم کی کرامات دکھا سکتے ہو، خدا نے ہر شخص میں پرواز کی استعداد ودیعت فرمادی ہے ۱۲

(ب) نائب میں منوب کی صفات اگر کلاً نہ ہوں تو جزوی طور پر ضرور ہوں گی ورنہ وہ نیابت کا فریضہ کیسے انجام دے گا؟

(ج) اللہ کی سب سے نمایاں صفت یہ ہے کہ وہ زمان و مکان پر حکمراں ہے

(د) پس آدم کو بھی لازم ہے کہ وہ ان دونوں پر غلبہ حاصل کرے

اقبال کی تعلیم یہ ہے کہ انسان کو لازم ہے کہ اپنے اندر خدا کی صفات پیدا کرے۔ اس تعلیم کو انھوں نے اس شعر میں مجملاً بیان کیا ہے ؎

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ

"یزداں را بکمند آوردن" کنایہ ہے اپنے اندر یزدانی صفات پیدا کرنے سے۔ اور اس کا طریق کار یہ ہے کہ عشق رسول اختیار کرو جسے اصطلاح میں فنافی الرسول کا مقام کہتے ہیں۔ اس مقام پر پہنچنے کے بعد سالک میں یہ قابلیت پیدا ہو جاتی ہے۔ کہ اپنی مرضی خدا کی مرضی کے تابع کر دیتا ہے یعنی فنافی اللہ ہو جاتا ہے اور جب وہ اس مقام پر پہنچتا ہے تو اس میں خدائی صفات پیدا ہو جاتی ہیں۔ اقبال نے فنافی اللہ کے بجائے "فقر" کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں :۔

فقرِ مومن چیست؟ تسخیرِ جہات
بندہ از تاثیر او، مولیٰ صفات

یعنی جب مومن میں شانِ فقر پیدا ہو جاتی ہے تو وہ کائنات کو مسخر کر لیتا ہے (اسی کو دوسرے لفظوں میں زمان و مکان پر غالب آنا کہتے ہیں) اور جب وہ ان دونوں پر حکمراں ہو جاتا ہے تو "مولیٰ صفات" بن جاتا ہے۔ اسی نکتہ کو انھوں نے جاوید نامہ کے آخر میں واضح کیا ہے۔ جب وہ جنت الفردوس سے نکل کر خدا کی حضوری میں پہنچتے ہیں تو اللہ تعالیٰ ان سے فرماتا ہے کہ اگر تم زندہ ہو تو عشق اختیار کرو اس کی بدولت تم زمان و مکان پر بھی غالب آجاؤ گے اور تمہارے اندر صفتِ تخلیق بھی پیدا ہو جائے گی۔ اگر تم یہ طاقت (صفت)

پیدا نہ کر سکے تو ہماری نگاہ میں تم "کافر و زندیق" ہو۔

میرے اور تمہارے درمیان یہ دوری اسی لئے ہے کہ میں زمان و مکان پر حاکم ہوں لیکن تم ان کے محکوم ہو۔ اگر تم بھی ان پر غالب آجاؤ یعنی اگر "چارسو" کو اپنے اندر غرق کر سکو تو مجھ میں اور تم میں کوئی دوری باقی نہیں رہے گی۔ جب تک تم "عبد" ہو دوری یقینی ہے مگر جب تم "عبدیٗ" (میرے بندے) بن جاؤ گے تو یہ احساسِ دوری فوراً مٹ جائے گا اور "من تو شدم تو من شدی" والا معاملہ ہو جائے گا۔

ہر کہ گنجد اندرو میرد درو ۔۔۔ بودہ اندر جہانِ چارسو
چارسو را غرق اندر خویش کن ۔۔۔ زندگی خواہی خودی را پیش کن

باز بینی من کیم تو کیستی
در جہاں چون مُردی و چون زیستی

آخری شعر کا پہلا مصرع سارے جاوید نامہ کی رُوح ہے۔ اگر جاوید نامہ کو ایک غزل فرض کیا جائے تو یہ مصرع حاصلِ غزل ہے اور اگر اسے ایک دیوان قرار دیا جائے تو یہ شعر حاصلِ دیوان ہے۔ اقبالؔ نے یہ کتاب اسی شعر کی خاطر لکھی ہے اور اس کی وضاحت اس شعر میں کردی ہے:۔

لاالٰہ تیغ و دمِ او عبدہٗ
فاش تر خواہی، بگو ہو عبدہٗ

غور سے دیکھو تو مطلب دونوں شعروں کا ایک ہی ہے فرق جو کچھ ہے وہ اسلوبِ بیان کا ہے۔ اول الذکر شعر میں اقبالؔ نے قصداً ابہام کا رنگ پیدا کر دیا ہے تاکہ لطف دوبالا ہو جائے۔ آخر الذکر شعر میں تو (جیسا کہ وہ کہتے ہیں) انہوں نے اس راز کو فاش کر دیا ہے یعنی "ہو" اور "عبدہٗ" کی عینیت کا اثبات کر دیا ہے۔ اول الذکر میں اثبات کے بجائے استفہام ہے اور اس سے ابہام پیدا ہو گیا۔ یعنی پھر تجھے معلوم ہو گا کہ میں کون ہوں اور تو کون ہے؟

مگر وضاحت نہیں کی۔ اس ابہام سے شعر میں غضب کی دلکشی اور شاعرانہ خوبی پیدا ہو گئی مطلب وہی ہے کہ پھر تجھے معلوم جائے گا کہ مجھ میں اور تجھ میں کوئی مغائرت، کوئی دوری، کوئی جدائی نہیں ہے۔ مگر اثبات میں وہ لطف نہیں ہے جو استفہام میں پوشیدہ ہے[1]۔

اندریں حالات جاوید نامہ کے مطالب کو سمجھنے کے لئے یہ بات اشد ضروری ہے کہ ناظرین کو اقبالؔ کے تصورِ انسان سے تھوڑی بہت آگاہی ہو۔ لہٰذا میں اس فصل میں اس موضوع پر اقبالؔ کے افکار کا مجمل خاکہ درج کرنا چاہتا ہوں۔ واضح ہو کہ اقبالؔ کا تصورِ انسان، بواسطہ مُرشد رومیؒ، قرآن حکیم کی تعلیمات سے ماخوذ ہے۔ (اقبالؔ اور اُن کے مُرشد رومیؒ اور اُن کے مُرشد شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ ہر سہ اصحاب قرآن حکیم کے متبع ہیں۔ قرآن اور حدیث سے ہٹ کر کوئی بات نہیں کہتے چنانچہ شیخ اکبرؒ نے "فتوحاتِ مکیہ" کے دیباچہ میں اپنے عقاید بہت تفصیل کے ساتھ بیان کر دیئے ہیں اور جب میں نے اُن کو پڑھا تو ایسا معلوم ہوا کہ میں عقائد نسفی یا عقائد کی کسی اور مستند کتاب کی شرح پڑھ رہا ہوں)

---

[1] یہ وہی مسلک وحدۃ الوجود ہے جس کا رنگ پیامِ مشرق، زبورِ عجم، مسافر، بالِ جبریل، ضربِ کلیم، اور ارمغانِ حجاز۔ ہر کتاب میں نظر آتا ہے:۔

چساں مومن کند پوشیدہ را فاش
ز لا موجود الا اللہ دریاب (ارمغانِ حجاز)

از ضمیرِ کائنات آگاہ اوست
تیغ لا موجود الا اللہ اوست (مسافر)

کرا جوئی؟ چرا در پیچ و تابی
کہ او پیداست تو زیرِ نقابی
تلاشِ او کنی جز خود نہ بینی
تلاشِ خود کنی جز او نیابی (پیامِ مشرق)

قرآنِ حکیم نے انسان کا جس قدر اعلیٰ اور ارفع تصور پیش کیا ہے اس کا اندازہ صرف اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ نزولِ قرآن سے پہلے جو تصورات مختلف مذاہب نے دُنیا کے سامنے پیش کئے تھے، ان کا موازنہ قرآنِ حکیم کے پیش کردہ تصور سے کیا جائے۔

اس لئے میں اوّلاً دُنیا کے تین بڑے مذاہب یعنی ہندو دھرم، بودھ دھرم اور مسیحیت کے پیش کردہ تصور کا اجمالی خاکہ درج کروں گا، اس کے بعد اقبالؔ کا تصور ہدیۂ ناظرین کروں گا۔

لیکن اس بحث کو شروع کرنے سے پہلے ایک بات کی صراحت کردوں وہ یہ ہے کہ اس جگہ دُنیا کے بڑے مذاہب میں جین دھرم کو شامل نہیں کیا۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ وہ دُنیا کے بڑے مذاہب میں سے نہیں ہے۔ بخلاف ایں، میری تحقیق کے مطابق وہ تمام مذاہبِ باطلہ میں اعتبارِ عقل، اقرب الی الصواب ہے۔ یعنی اس کے بنیادی اصول میں غیر معقولیت کا رنگ سب سے کم ہے[1]۔ اس کے شامل نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا تصورِ انسان، ایک طرف تو سانکھ درشن کے تصور سے ملتا جلتا ہے بایں طور کہ دونوں (جین دھرم اور سانکھ درشن) کسی

---

[1] تاکہ کسی کو غلط فہمی نہ ہو جائے اس بات کی صراحت کئے دیتا ہوں کہ میرے اس فقرہ کا یہ مطلب نہیں ہے اور نہ نکل سکتا ہے کہ میں جین دھرم کو "معقول" یا عقل کے مطابق سمجھتا ہوں۔ میرا مطلب صرف یہ ہے کہ اس میں اس قدر خلافِ عقل تعلیمات نہیں ہیں، جس قدر ہندو دھرم یا بودھ دھرم یا مسیحیت میں ہیں۔ جین دھرم پر میرا سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ جب جیو آتما (نفسِ ناطقہ) چیتن (مُدرک بالذات) ہے تو وہ یہ غلطی کیوں کرتی ہے کہ شریر (جسم) سے متعلق ہو کر بیٹھے بٹھائے "آواگون" کے چکر میں پھنس جاتی ہے؟ شریر سے اس کا سمبندھ (تعلق) اس بات پر دال ہے کہ

ع کوئی معشوق ہے اس پردۂ زنگاری میں

خالقِ کائنات کو تسلیم نہیں کرتے، دوسری طرف نیا آئے درشن کے تصور سے مشابہ ہے بایں معنی کہ دونوں تناسخ کے قائل ہیں۔ اس لئے میں نے اس کو ہندو دھرم میں ضم کر دیا ہے۔

ہندو دھرم میں انسان کا تصور

رگوید میں انسان کا کوئی واضح اور معین تصور موجود نہیں ہے کیونکہ جس زمانہ میں یہ "مقدس" کتاب تصنیف کی گئی تھی اس وقت آریوں میں غور و فکر کا مادہ پیدا ہی نہیں ہوا تھا۔

اس کتاب کا ابتدائی حصہ اس وقت لکھا گیا جب آریہ لوگ وسطِ ایشیا میں رہتے تھے چونکہ وہاں شدید سردی پڑتی تھی اس لئے خدا کے یہ "سادہ دل بندے" آگ کی پوجا کرتے تھے[۱] جب آبادی بڑھ گئی تو کچھ لوگ جنوب مغرب یعنی ایران کی طرف چلے گئے ان کی اولاد آج تک اپنے آباؤ اجداد کے مذہب پر قائم ہے۔ یعنی آتش پرستی کرتی ہے۔ کچھ لوگوں نے جنوب کی طرف رُخ کیا اور غالباً سنہ ق م میں پنجاب کو اپنا مسکن بنایا۔ چونکہ یہاں کاشتکاری شروع کی اور اس کے لئے پانی کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے اب انہوں نے اگنی کے بجائے اِندر (بارش کے دیوتا) کی پوجا شروع کر دی۔ چونکہ یہ لوگ مظاہر پرست تھے اس لئے رفتہ رفتہ انہوں نے حجر و شجر، شمس و قمر، کوہ و دریا، وحوش و طیور، غرضیکہ ہر شئے کی پرستش کو شعارِ زندگی بنا لیا۔ اندریں حالات ناظرین خود فیصلہ کر سکتے ہیں کہ جو قوم خنزیر، طاؤس، لوزنہ اور افعی کو خدا کا اوتار سمجھ کر ان حیوانات کے آگے سرِ تسلیم خم کر رہی ہو،

---

[۱] رگ وید کی ابتدا "اگنی" (آگ) سے ہوتی ہے۔ پہلا منتر یہ ہے:-

"اگنی میلے پروھتم۔ رجنیا سیا دیوم رتی وجم۔ ہوتارم رتنا دہاتامم" یعنی "میں اگنی کی پوجا کرتا ہوں جو ہمارا بڑا خاندانی پروہت ہے۔ قربانیوں کا ماہر ہے اور ان کی رسوم ادا کرنے والا ہے، اور ہمیں دھن دولت عطا کرتا ہے"

اس کے ذہن میں انسان کا کس قدر ذلیل اور حقیر بلکہ ناپاک تصور جاگزیں ہوگا!

کچھ عرصہ کے بعد (تاریخ کا تعین اس لیئے نہیں ہو سکتا کہ ہندوؤں نے اپنی تاریخ مدوّن ہی نہیں کی۔ کیونکہ وہ اس فن سے واقف ہی نہ تھے) ہندوؤں میں غور و فکر کا آغاز ہوا اور رفتہ رفتہ چھ مستند درشن (مذاہب فکر یا مدارس فلسفہ) مدوّن ہوئے۔ ان مذاہب کی تفصیل موضوع سے خارج ہے، اتنا اشارہ کافی ہے کہ تمام مدارسِ فکر اس امر پر متفق ہیں کہ "مکتی" انسانی زندگی کا مقصدِ اعلیٰ ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ہندو دھرم کی تعلیم یہ ہے کہ روح کسی آفت یا مصیبت میں مبتلا ہو گئی ہے اور انسان کا مقصدِ حیات (اور یہی مقصدِ اعلیٰ ہے) یہ ہے کہ وہ اس آفت سے چھٹکارا حاصل کرے۔ مکتی کے معنی ہیں چھٹکارا حاصل کرنا۔ پس ہندو دھرم کا تصورِ انسان یہ ہے کہ وہ گرفتارِ بلا ہے یعنی اس کی زندگی ایک عذاب ہے، دکھ ہے، آفت ہے مصیبت ہے۔ اس کی روح (آتما) جسم (شریر) کی قید میں ہے اور اس قید یا مشقت سے مخلصی (مکتی) حاصل کرنا ہی اس کا مقصدِ اعلیٰ ہے۔

تمام فلسفیانہ مدارس اس امر پر بھی متفق ہیں کہ کرموں (اعمال) کی وجہ سے آتما (روح) شریر (جسم) کی قید میں آگئی ہے[1] تو اب انسان کا فرض یہ ہے کہ وہ ویراگ،

[1] اس نظریہ پر پہلا منطقی اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ جب کرم (عمل) کے بغیر شریر (جسم) نہیں مل سکتا تو آتما نے پہلا کرم کس طرح کیا جس کے صلہ یا انعام میں اسے "شریر کا تحفہ ملا؟ اگر یہ مسلّم ہے کہ کرم بنا شریر نہیں تو یہ بات بھی ماننی پڑیگی کہ شریر بنا کرم نہیں ہو سکتا اور جب جسم کے بغیر عمل ناممکن ہے تو وہی سوال ہے کہ آتما کا سمبندھ شریر سے کیسے ہوا؟ اس سوال کا جواب کسی ہندی مذہب کے پاس نہیں ہے۔ چنانچہ مسٹر کے این متر ایم۔ اے پرنسپل راجندر کالج فرید پور (بنگال) نے اپنے مقالہ موسومہ "قنوطیت۔ زندگی کا نصب العین" میں اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ "زندگی" رنج اور راحت کے تسلسل کا نام ہے۔ ہم یہ تو نہیں جانتے کہ ایسا کیوں ہے؟ اور نہ یہ جانتے ہیں کہ ہم زندگی کے چکر میں کیسے پھنس گئے؟ لیکن اتنا ضرور جانتے ہیں کہ اس چکر یا مصیبت سے رہائی کس طرح حاصل ہو سکتی ہے"۔ صـ ۶

تیاگ اور سنیاس کے اصولِ سہ گانہ پر عمل کر کے اس بندھن کو توڑ دے۔ آتما کو شریر کی قید سے رہا کر دے۔ گویا انسان ہونا ہی دلیل ہے اس بات کی کہ پچھلے جنم میں جو گناہ رُوح نے کئے تھے ان کی سزا بھگتنے کے لئے پھر اس دنیا میں (جو دراصل بدی کا گھر ہے یا ایک بہت بڑا جیل خانہ ہے) کسی جسم میں مقید ہو کر آگئی ہے، مختصر یہ کہ انسان ہونا ایک جرم یا گناہ ہے۔

اس تصور کے ساتھ اُس تصور کو بھی شامل کیجئے جو اس مذہب نے کائنات کے متعلق پیش کیا ہے، تو تصورِ انسان کی تصویر مکمل ہو جائے گی یعنی کائنات کے تصور کو "فریم" قرار دیجئے اور انسان کے تصور کو فوٹو اور اس فوٹو کو فریم میں فٹ کر دیجئے۔

کائنات کے متعلق ہندو دھرم کی تعلیم یہ ہے کہ "شر" (برائی) اس کی نہاد میں داخل ہے (یہ تصور اس عقیدہ پر مبنی ہے کہ مادہ، بالذات ناپاک اور بد ہے) اس لئے ان کا فرضِ منصبی یہ ہے کہ اسے مسخر کرنے یا اس پر متصرف ہونے کے بجائے اس سے اجتناب کرے، اس طرح دور بھاگے جس طرح شکاری کو دیکھ کر ہرن۔ اس رجحانِ طبع کو اصطلاح میں "ویراگ" کہتے ہیں۔ یعنی دُنیا سے ربط نہ رکھنا (راگ یعنی ربط وابستگی) اس سے "تیاگ" پیدا ہوتا ہے یعنی عملاً دُنیا کو ترک کر دینا۔ تیسری منزل "سنیاس" ہے یعنی رہبانیت اختیار کر لینا۔

اِس نظریہ کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ انسان کو لازم ہے کہ جنگلوں میں راہبوں (زاہدوں) کی زندگی بسر کرے۔ لباس کی جگہ لنگوٹی اور روٹی کے بجائے جنگلی پھلوں پر قناعت کرے۔ اور ہر وقت اس طریق (مارگ) پر گامزن رہے جس کی بدولت کرموں سے نجات مل جائے، نہ کرم (اعمال) ہوں گے نہ جنم ہوگا، نہ جنم ہوگا نہ دُکھ ہوگا۔

خلاصۂ کلام یہ کہ ہندو دھرم کی رُو سے

(ا) سنسار، پاپ کا گھر ہے، بُرائی کا سرچشمہ ہے

(ب) جیون، پاپ کا نتیجہ ہے اور دُکھ کا کارن ہے

(ج) شریر کے بندھن سے مکتی حاصل کرنا ہی سب سے بڑا آدرش (نصب العین حیات) ہے۔

یہ تو ہوا اس پراچین دھرم کا فلسفہ اب لگے ہاتھوں اس کے تمدنی اور عمرانی نظام کی بھی ایک جھلک دیکھ لیجئے۔ منوجی کے شاشتر کی رو سے برہمن سب سے اونچی ذات ہے اسی لئے اُسے سات خون معاف ہیں۔ شودر سب سے نیچی ذات ہے۔ اس ذات کے آدمی کا کام، برہمنوں اور کشتریوں اور دیش جاتی کی سیوا (خدمت) ہے۔ بس وہ اسی لئے پیدا ہوا ہے کہ ان کی خدمت کرے۔ مقدس وید کا پڑھنا تو بڑی بات ہے اگر وہ اس کا کوئی شبد[1] بھی سن پائے تو پگھلا ہوا سیسہ فوراً اس کے ناپاک کان میں ڈال دیا جائے۔

اگر چوہا یا بلی باورچی خانے میں چلی جائے تو مضائقہ نہیں۔ لیکن اگر کوئی شودر وہاں قدم بھی رکھدے، بلکہ بھوجن پر اس کا سایہ بھی پڑ جائے تو باورچی خانہ، برتن، اور کھانا سب چیزیں ناپاک ہو جائیں گی! انسانیت کی اس سے زیادہ تحقیر اور تذلیل شاید ہی دُنیا کے خطّہ میں روا رکھی گئی ہو! اب ناظرین خود سمجھ سکتے ہیں کہ جس مذہب میں دُنیا بدی کا گھر ہو اور انسان کا وجود بذاتِ خود عذاب ہو یا زندگی ایک قیدِ گراں ہو اور ذات پات کے امتیاز نے انسان کو حیوانوں سے بھی بدتر درجہ دیا ہو، اُس مذہب میں انسان کا تصور کتنا بھیانک کتنا ذلیل اور کتنا پست ہوگا۔

بودھ دھرم میں انسان کا تصوّر

واضح ہو کہ بودھ دھرم اور جین دھرم دراصل مذہب نہیں بلکہ دو مختلف فلسفیانہ نظام ہیں۔ جبتک فلسفہ کے بنیادی اصول سے آگاہی نہ ہو کوئی شخص ان ”مذاہب“ کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکتا۔ ان دونوں مذہبوں کے سمجھنے میں دوسری دشواری یہ ہے کہ ان کے بانیوں نے کوئی کتاب اپنی زندگی میں مدوّن کر کے اپنے پیرووں کو نہیں دی۔ ان کے مرنے کے بعد ان کے شاگردوں نے

---

[1] سنہ ۱۹۲۱ء میں ایک کایستھ لڑکی کلیانی دیوی کو بنارس ہندو یونیورسٹی کے ارباب حل و عقد نے محض اس بنا پر ویدک کلاس میں بیٹھنے کی اجازت نہیں دی تھی کہ وہ نیچ ذات سے تعلق رکھتی ہے ۱۲۔

مختلف خیالات پیش کیے، جب اختلافات حد سے بڑھ گئے تو مذہبی مجالس کے انعقاد کا سلسلہ شروع ہوا تاکہ کثرت آرا، سے یہ فیصلہ کیا جا سکے کہ "حق" کہاں ہے؟[1]

تیسری دشواری یہ ہے کہ جس زبان میں ان مذاہب کا لٹریچر ہے وہ مردہ ہو چکی ہے۔

چوتھی دشواری یہ ہے کہ مذہبی کتابیں بہت سی ہیں اور ہر شخص نے ان کی شرح اپنی سمجھ کے مطابق کی ہے۔ آج یہ معلوم کرنا ناممکن ہے کہ دراصل گوتم بدھ نے کیا کہا تھا اور جو کچھ کہا تھا اس کا مطلب کیا تھا؟

یہی وجہ ہے کہ آج جس قدر لٹریچر بودھ دھرم پر دستیاب ہو سکتا ہے اس میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے اور لطف کی بات یہ ہے کہ کشمیر کے بودھوں کا مذہب اور ہے اور لنکا کے بودھوں کا اور، برہما کے بودھوں کا اور، اور چین کے بودھوں کا اور۔

ع شد پریشاں خواب من از کثرت تعبیرہا

راقم الحروف کو بودھ دھرم اور جین دھرم کا مطالعہ کرتے ہوئے عرصہ دراز گزر چکا ہے لیکن ابھی تک یہ فیصلہ نہیں کر سکا کہ اس دھرم کی صحیح تصویر مسٹر ڈیوڈ نے کھینچی ہے یا مینور نے یا اولڈن برگ نے یا پال ڈاکسن نے، یا ارکہارٹ نے یا ڈاکٹر آرتر کیتھ نے یا ڈاکٹر مس کنڈانل نے یا ڈاکٹر رادھا کرشن نے، یا ہیری یان تا ڈاکٹر داس گپتا میکڈ نے یا ڈاکٹر بھٹا چاریہ نے۔[2]

---

[1] یہی حال مسیحیت کا ہوا۔ اس مذہب کے بانی نے بھی آسمان پر جاتے وقت کوئی کتاب اپنی جماعت کو نہیں دی۔ عرصہ دراز کے لوگوں نے انجیل نویسی کا سلسلہ شروع کیا اور جب اختلافات حد سے متجاوز ہو گئے تو مذہبی مجالس کے انعقاد کا سلسلہ شروع ہوا چنانچہ پہلی مذہبی مجلس ۳۲۵ء میں منعقد ہوئی تھی۔ جس کا مقصد یہ طے کرنا تھا کہ جناب یسوع مسیح کیا ہیں؟ انسان یا خدا؟

[2] میں نے ہندو دھرم، جین دھرم اور بودھ دھرم پر عرصہ ہوا مفصل تحقیق تین جلدوں میں لکھی تھی۔ لکھتے وقت یہ خیال ہی نہ کیا کہ اس دفتر بے معنی کو چھاپے گا کون؟ اور اگر کوئی اپنا روپیہ ضائع کرنے کو آمادہ بھی ہو جائے تو اس کو پڑھے گا کون؟

بقیہ حاشیہ ص ۱۲۸

بہر حال جو کچھ سمجھ میں نہ آسکا خلاصہ ذیل میں درج کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ ناظرین کو یہ معلوم ہو سکے کہ اس مذہب نے انسان سے متعلق کس قسم کا تصور پیش کیا ہے۔

(۱) واضح ہو کہ بودھ دھرم کا نقطۂ آغاز خدا نہیں ہے بلکہ اَوِدیا (جہالت کا اعلان) ہے یعنی یہ مذہب اس نکتہ سے شروع ہوتا ہے کہ انسان چار بنیادی صداقتوں سے ناواقف ہے۔ یہ عدم واقفیت اس کی تمام مصائب کی جڑ ہے۔ گوتم بدھ نے سارناتھ میں اپنے پہلے لیکچر میں ان چار بنیادی صداقتوں کا اعلان کیا تھا:-

۱- زندگی سراسر دکھ ہے (سَروَم دُکھَم)
۲- اس دکھ کا ایک سبب ہے (سمودیا)
۳- اس دکھ کا ازالہ ممکن ہے (نرودھ)
۴- اس ازالہ کا ایک طریقہ ہے (مارگ)

(۲) اَوِدیا تمام مصائب کی جڑ ہے۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ اَوِدیا سے سنکار (ارادہ) پیدا ہوتا ہے اور سنسکار سے وجنان (شعور) اس سے نام روپ (نام اور شکل) اس سے حواسِ خمسہ مع عقل، اس سے اتصالِ جسمانی، اس سے ویدان (احساس) اس سے ترشنا (آرزو خواہش) اس سے اپادنا (وابستگی) اس سے بھاؤ (ہستی) اس سے ولادت، اس سے جرا مرن (بڑھاپا اور موت)

(۳) بودھ دھرم کا بنیادی تصور یہ ہے کہ زندگی دکھ ہے۔ ہر انسان دکھی ہے، دکھ کے ازالہ کی ایک ہی صورت ہے کہ زندگی کو ختم کر دیا جائے، نہ بانس ہو گا نہ بانسری بجیگی۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲۷:- مسودات ابھی تک اسی توقع پر محفوظ رکھے ہیں کہ شاید اللہ تعالی اپنے فضل و کرم سے ان کی طباعت کی کوئی صورت پیدا کر دے ۱۲

(۴) رُوح یا نفس ناطقہ کی ماہیت میں غور و فکر کا نتیجہ تین مذاہب کی شکل میں برآمد ہوا۔

(ا) مادیت یعنی رُوح کا مطلق وجود نہیں ہے

(ب) مطلقیت یعنی ایک رُوحِ مطلق موجود ہے، تمام ارواح اسی مطلق کا عکوس ہیں۔

(ج) ثنویت یعنی رُوح اور مادہ دونوں موجود ہیں۔

بودھ دھرم کی تعلیم ان سب سے جداگانہ ہے۔ یعنی اگرچہ کوئی ایسی شئے موجود نہیں ہے جسے ہم آتما (روح) کہہ سکیں مگر ایک شئے ہے جو مادی نہیں ہے اور فعلیت سے بالکل عاری بھی نہیں ہے جب وہ جسم سے جدا ہو جاتی ہے تو جسم مر جاتا ہے۔ یعنی نفسِ ناطقہ کی مثل ایک شئے تو ہے مگر وہ مستقل بالذات نہیں ہے۔

ہماری شخصیت یا انفرادیت "رُوپ" اور "نام" سے مرکب ہے

رُوپ۔ عناصر اربعہ کے مجموعہ کا نام ہے (آب و آتش و خاک و باد)

نام۔ یہ بھی چار قوتوں کے مجموعہ کا نام ہے (احساس تخیل۔ ارادہ اور عقل)

چونکہ ہمارے احساسات، تخیلات، ارادہ، مزاج، عادات، جذبات، میلانات، ہر آن متغیر ہیں اس لئے سب غیر حقیقی ہیں لہٰذا ہماری رُوحانی زندگی میں کوئی شئے ایسی نہیں ہے جسے آتما سے تعبیر کیا جائے یعنی بودھ دھرم میں نہ خدا ہے نہ رُوح۔ بس انسان میں گیان دھارا پائی جاتی ہے یعنی شعور کا تسلسل ہے جسے جہلا رُوح سمجھتے ہیں۔

(۵) چونکہ ہمارا شعور بھی مختلف عوامل کا نتیجہ ہے اس لئے وہ بھی مستقل بالذات نہیں ہے اور اسی لئے مختلف قالبوں میں منتقل نہیں ہو سکتا۔ پچھلی زندگی سے اگلی زندگی اسی طرح سرزد ہوتی ہے جس طرح ایک بجھتی ہوئی شمع سے دوسری شمع جلائی جائے۔

(۶) نہ رُوح ہے نہ تناسخِ ارواح ہے مگر کرم کا قانون جاری ہے اس کی بدولت

جب زید کی شخصیت فنا ہوتی ہے تو موہن کی شخصیت اس کی جگہ لے لیتی ہے یہ نئی شخصیت نہ تو پرانی ہوتی ہے (کیونکہ وہ تو فنا ہو گئی) اور نہ پرانی شخصیت سے بے تعلق ہوتی ہے کیونکہ اس میں پرانی شخصیت کے اعمال کے ثمرات منتقل ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح سابقہ شخصیت سے رشتہ قائم ہو جاتا ہے۔

اس کی مثال بھی شمع سے مل سکتی ہے۔ ایک شمع جو جل رہی ہے وہ ہر آن فنا ہو رہی ہے، نیا تیل اوپر چڑھتا ہے بتی کا نیا حصہ جل کر فنا ہوتا ہے مگر لو کا تسلسل چونکہ قائم ہے اس لئے غلطی سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ وہی شمع جل رہی ہے۔

(۷) اگر انسانوں کو معلوم ہو جائے کہ آتما کا مستقل وجود نہیں ہے، محض شعور کا تسلسل ہے تو ان میں دنیا طلبی اور باقی رہنے کی آرزو دونوں کا خاتمہ ہو جائے یعنی دکھ کا ازالہ ہو جائے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ اشٹنگ مارگ (طریق ہشت گانہ) پر عمل کیا جائے وہ مارگ یہ ہے :۔ صحیح عقائد۔ صحیح ارادہ۔ صحیح قول۔ صحیح فعل، صحیح طریق حیات۔ صحیح کوشش۔ صحیح علم اور صحیح مراقبہ۔

اس مارگ پر چل کر ایک سالک یا ارہت اسی دنیا میں نروان حاصل کر لیتا ہے جسے ہندو دھرم میں جیون مکتی کہتے ہیں۔ چونکہ سالک کی روح آرزو سے معری ہو جاتی ہے اس لئے جب وہ مرتا ہے تو اس میں یہ قابلیت ہی نہیں ہوتی کہ کسی قالب سے مربوط ہو سکے وہ بھی جسم کے ساتھ نروان میں چلی جاتی ہے۔

(۸) اگر کوئی یہ سوال کرے کہ موت کے بعد اس نجات یافتہ شخص کا کیا حال ہوتا ہے یعنی اسے کیا صلہ ملا؟ وہ تتھاگت (روحِ منور) اب کہاں ہے؟ تو ناظرین یہ سنکر حیران رہ جائیں گے کہ مہاتما گوتم بدھ نے باین ہمہ ادعائے دانش، اس معقول سوال کا نہایت غیر معقول جواب دیا ہے جسے سنکر شاید بچوں کو بھی اپنی ہنسی ضبط کرنی دشوار ہو جائے۔ پاسیدک سوتنت میں لکھا ہے کہ گوتم یہ کہا کرتا تھا کہ اس بات کی تحقیق کہ موت کے بعد اس منور انسان کی کیا گت (حالت) ہوئی؟ وہ کہاں ہے؟ اور کس حال میں ہے؟ یہ سب بے سود تحقیق ہے بلکہ دھرم کے خلاف ہے۔!

اسی طرح اس نے ایک شاگرد کے سوال کے جواب میں یہ کہا کہ جس طرح یہ سوال بے سود ہے کہ جب شمع گل ہو جاتی ہے تو شعلہ کہاں چلا جاتا ہے؟ اسی طرح یہ سوال بھی بیکار ہے کہ جب کسی انسان کو نروان حاصل ہو گیا تو وہ کہاں چلا جاتا ہے؟ یا کس حال میں ہوتا ہے؟[1]

ناظرین! یہ ہے بودھ دھرم میں انسان کا تصور، جس کے مطالعہ کے بعد یہ مصرع بے ساختہ زبان پر جاری ہو جاتا ہے:-

ع دہن کا ذکر کیا یاں سر ہی غائب ہے گریباں سے

جب انسان ہی کا کوئی مستقل وجود نہیں تو اس کا تصور چہ معنی؟

مسیحیت میں انسان کا تصور

مروجہ مسیحیت کی تعلیم یہ ہے کہ حضرت آدمؑ کے گناہ کرنے کی وجہ سے ساری نسلِ انسانی گنہگار ہو گئی۔ یعنی ہر انسان پیدائشی طور پر گناہ گار ہے۔ گناہ اس کی سرشت میں داخل ہے۔ وہ کتنی ہی نیک اور پاکیزہ زندگی کیوں نہ بسر کرے، نیک نہیں ہو سکتا۔ نہ خدا کی بادشاہت میں داخل ہو سکتا ہے۔ کئی ہزار سال تک خدا کی مخلوق اسی لعنت میں گرفتار رہی بالآخر خدا کو رحم آیا

---

[1] میں نے بخوفِ طوالت بودھ دھرم پر تنقید نہیں کی اس جگہ اتنا اشارہ کافی ہے کہ بودھ دھرم میں چار سوالوں کا کوئی معقول متعین اور واضح جواب نہیں مل سکتا:-

(ا) یہ عالم ازلی ہے یا حادث؟

(ب) یہ عالم متناہی ہے یا غیر متناہی؟

(ج) جیو آتما (نفسِ ناطقہ) جسم سے الگ کوئی مستقل وجود ہے یا نہیں؟

(د) تتھاگت (منور شدہ آدمی) مرنے کے بعد باقی رہتا ہے یا نہیں؟

بودھ دھرم کی کتابوں سے ان سوالات کا جواب نفی میں بھی مل سکتا ہے اور اثبات میں بھی۔

اور اس نے اپنے اکلوتے بیٹے یعنی اقنوم ثانی کو یسوع مسیح کی شکل میں دنیا میں بھیجا۔ اُس نے صلیبی موت قبول کر کے بنی آدم کے گناہوں کا کفارہ ادا کیا۔ اب نجات کی صورت یہ قرار پائی کہ جو شخص اس بات پر ایمان لائے گا کہ خدا کا بیٹا میرے گناہوں کا کفارہ ہو گیا وہ نجات پا سکتا ہے۔ گویا نجات اس ایمان یا عقیدہ پر موقوف ہے نہ کہ اعمال صالحہ پر۔

اس تعلیم کی رُو سے ہر انسان گناہ کی حالت میں پیدا ہوتا ہے اور اس موروثی گناہ کی وجہ سے وہ کوئی نیکی نہیں کر سکتا نہ اس میں نکوکاری کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ مسیحیت نے ایک انسان کو اتنا بڑھایا کہ خدا بنا دیا اور اس کی پرستش شروع کر دی۔ باقی تمام انسانوں کو اتنا گرایا کہ نیکی کی صلاحیت ہی سلب کر دی۔ موروثی گناہ کی وجہ سے بنی آدم کی تذلیل کا جو تصور مسیحیت نے پیش کیا اس پر کسی تنقید یا تبصرہ کی حاجت نہیں ہے۔

مذاہبِ مذکورہ بالا میں مماثلت

ہندو دھرم، بودھ دھرم اور مسیحیت کی تعلیمات اگرچہ باہم دگر مختلف ہیں تاہم تین باتیں ان میں مشترک ہیں۔

(ا) تینوں مذاہب میں انسان پرستی موجود ہے۔ ہندو لوگ رام اور کرشن کی پرستش کرتے ہیں، بودھ دھرم کے پیرو گوتم بدھ کے مجسمے کے سامنے سر جھکاتے ہیں۔ اگرچہ اُس نے خدا پرستی کی تعلیم نہیں دی مگر اس کے پیرو خود اسے خدا سمجھتے ہیں اور مسیحی لوگ جناب یسوع مسیح کو خدا مانتے ہیں اور ان کی عبادت کرتے ہیں۔

(ب) تینوں مذاہب ترکِ دنیا اور رہبانیت کی تعلیم دیتے ہیں۔ مسیحیت نے رہبانیت کا سبق بودھ دھرم سے حاصل کیا اور سچ تو یہ ہے کہ اور بہت سی رسوم بھی اسی مذہب سے مستعار لے کر اپنے اندر داخل کیں۔

(ج) تینوں مذاہب نے انسان کا بہت ہی پست اور ادنیٰ درجہ کا تصور

پیش کیا ہے۔ اقبال نے رموزِ بیخودی میں اس حقیقت کو یوں بیان کیا ہے:۔

بود انساں در جہاں انساں پرست | ناکس و نابود مند و زیر دست
سطوتِ کسریٰ و قیصر رہزنش | بند ہا در دست و پا و گردنش
کاہن و پاپا و سلطان و امیر | بہر یک نخچیر صد نخچیر گیر
صاحبِ اورنگ و ہم پیرِ کنشت | باج بر کشتِ خرابِ او نوشت
در کلیسا اسقفِ رضواں فروش | بہر ایں صیدِ زبوں دامے بدوش
برہمن گل از خیابانش ببرد | خرمنش مغ زادہ با آتش سپرد
از غلامی فطرتِ او دوں شدہ | نغمہ ہا اندر نئے او خوں شدہ
تا امینے حق بہ حقداراں سپرد
بندگاں را مسندِ خاقاں سپرد

ان اشعار میں اقبال نے نزولِ قرآن سے پہلے کی دُنیا کا صحیح نقشہ کھینچ دیا ہے کہ بعثتِ نبوی سے پہلے ساری دُنیا انسان پرستی کی لعنت میں گرفتار تھی۔ ظاہر ہے کہ جب انسان خدا کے بجائے اپنے ہم جنسوں کے سامنے سر تسلیم خم کرتا تھا تو وہ اپنے حقیقی مرتبہ سے کب واقف ہو سکتا تھا۔ اس تمہید کے بعد اب ہم یہ دکھاتے ہیں کہ قرآنِ حکیم نے انسان کا کیا تصور دُنیا کے سامنے پیش کیا۔[۱۲]

قرآنِ حکیم کا تصورِ انسانی تمہید:۔

قرآنِ حکیم نے انسان کا تصور

جس جامعیت اور وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے میں اس جگہ اسے اسی انداز سے نقل نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس صورت میں یہ فصل بجائے خود ایک کتاب بن جائے گی۔ میں اپنے مقصد کے حصول کے لئے صرف وہ آیات درج کروں گا جن سے اقبال نے اپنی "تشکیلِ جدید" کے چوتھے لیکچر میں استشہاد کیا ہے۔

چونکہ اقبالؔ اور ان کے مرشد کا تصوّر وہی ہے جو قرآنِ حکیم نے پیش کیا ہے۔ اس لئے میں نے "اقبالؔ کے تصوّرِ انسان" کے بجائے "قرآن کا تصوّرِ انسان" بطورِ عنوان، لکھدیا، محض اس لئے کہ دیگر مذاہب کا سلسلہ میں قرآنِ حکیم یا اسلام کا لفظ زیادہ مناسب ہے۔ بات ایک ہی ہے ناظرین اگر چاہیں تو قرآنِ حکیم کی جگہ لفظ اقبالؔ، بلحوظ خاطر رکھ سکتے ہیں۔

اس حقیقت کی طرف اشارہ کرنا شاید خلافِ محل نہ ہو کہ جس طرح قرآنِ حکیم نے انسانی فکر و عمل کے دوسرے گوشوں میں انقلاب پیدا کردیا اسی طرح انسان کا تصوّر بھی اتنا اچھوتا پیش کیا کہ اگر ایک طرف انسانیت کو تحت الثریٰ سے اٹھاکر ہمدوشِ ثریا کردیا تو دوسری طرف نبیٔ اُمّی تاجدارِ مدینہ سرکارِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت اور نبوت پر ایک جیتا جاگتا اور ناقابلِ تردید ثبوت مہیا کردیا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلعم تو اُمّی ہیں اور اس قوم میں پیدا ہوئے جو اُمّی تھی۔ اُس ملک میں پیدا ہوئے جو تہذیب و ثقافت اور علوم و فنون سے بیگانہ تھا۔ فلسفہ اور حکمت کے مرکزوں سے بہت دُور

ع جہاں سے الگ اک جزیرہ نما تھا

اگر آپؐ ایتھنز (یونان) سکندریہ (مصر) انطاکیہ (شام) بلخ (باختر) ٹیکسلا (پنجاب) پتالی پتر (بہار) نالندہ، کاشی، پریاگ، سرینگر وغیرہ میں پیدا ہوئے ہوتے تو یہ گمان ہوسکتا تھا کہ آپؐ نے کسی مدرسہ میں کسی فلسفی یا حکیم سے فلسفہ، الٰہیات، نفسیات، مابعد الطبیعات، اخلاقیات، ویدانت، یا روحانیت کا درس لے لیا ہوگا۔ مگر مکّہ میں نہ تو کوئی مدرسہ تھا نہ مدرس تھا۔

علاوہ بریں اگر معترضین کا یہ قیاس تسلیم کرلیا جائے کہ یہ علوم و فنون یہ اسرار و حکم یہ حقائق و معارف آپؐ نے دوسروں سے اخذ کئے، یا سابقہ کتب سے حاصل کئے یا کسی حکیم یا عارف یا فلسفی کی صحبت سے استفادہ کیا

تو سوال یہ ہے کہ ہندوستان، ایران، عراق، شام، یونان، روما، مصر، اور ساری متمدن دنیا تو انسان پرستی میں مبتلا تھی آپؐ نے خدا پرستی کا سبق کس ملک کس قوم کس مدرسہ کس فلسفی اور کس عارف سے سیکھا؟ اگر آپؐ کی تعلیمات (جیسا کہ عیسائیوں کا خیال ہے) نسطوری راہبوں سے استفادہ کا نتیجہ ہیں تو آپؐ نے تثلیث، تجسّم، کفّارہ اور موروثی گناہ ان تمام عقائد کی تردید کیسے کی؟ انسان کا اس قدر بلند اور پاکیزہ تصوّر کیسے پیش کیا؟ کون سے عیسائی فرقہ میں یہ تعلیم مروّج تھی کہ انسان اشرف المخلوقات ہے، خلیفۃ اللہ ہے اور نائبِ حق ہے؟ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ آپؐ نے دُنیا کی تاریخ میں سب سے پہلی مرتبہ رہبانیت کے خلاف پوری قوت کے ساتھ جہاد کیوں کیا؟ اگر آپؐ راہبوں کے ممنونِ احسان تھے تو آپؐ نے اپنے متبعین کو اس مسلک کی تعلیم کیوں نہ دی؟

باز آمدم بر سرِ مطلب، اسلام یا قرآن کا یہ احسان کہ اس نے انسانیت کے چہرے سے وہ تمام داغ مٹا دیئے جو مختلف زمانوں میں مختلف قوموں نے اپنی نادانی کی وجہ سے لگا دیئے تھے، اتنا عظیم الشان ہے کہ چودہ سو سال گذر جانے کے باوجود عقلائے دہر ابھی تک اس کی اہمیت اور قیمت کا صحیح اندازہ نہیں کر سکے ہیں۔

غور کیجئے! اسلام سے پہلے مذاہبِ عالم میں انسان کا تصوّر یہ تھا کہ یا تو وہ کوئی مجرم ہے، جو پچھلے گناہوں کی سزا بھگت رہا ہے، (ہندو دھرم) یا وہ ایک ایسی ہستی ہے جو فریب میں مبتلا ہے (بودھ دھرم) یا ایسی مخلوق ہے جو پیدائشی گناہگار ہونے کی وجہ سے اکتسابِ خیر سے محروم ہے (مسیحیت) یا وہ اس لئے پیدا ہوا ہے کہ بادشاہوں (انسانوں) کی اطاعت کرتا رہے، (ایران، روما، مصر) اور جب ان کی اطاعت سے فرصت ملے تو راہب، اسقف، کاہن، پاپا، پنڈت، پروہت، موبد، مغ، اور اسی وضع و قماش کے دوسرے

ساحروں کی غلامی کرے، مختصر یہ کہ قبل نزولِ قرآن حیوان تو حیوان کی غلامی سے آزاد تھا مگر انسان، دوسرے انسانوں ہی کا غلام نہ تھا، حیوانات کا بھی غلام تھا۔

اب ہم ذیل میں اختصار کے ساتھ قرآنی آیات درج کرتے ہیں:۔

(۱) انسان، برگزیدۂ خدا ہے، اور اس کی نگاہ میں بہت قیمتی ہے

ثُمَّ اجْتَبٰهُ رَبُّهٗ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدٰى ہے (۲-۱۲۲)

اس کے بعد اُس (آدمؑ) کے رب نے اس کو اپنا برگزیدہ بنا لیا اور اس کی طرف متوجہ ہوا (نگاہِ کرم کی) اور راہِ (حق) دکھائی۔

(۲) انسان اگرچہ کمزور ہے اور اس میں عیوب اور نقائص بھی ہیں مگر اس کے باوجود وہ اس دنیا میں خدا کا نائب اور خلیفہ ہے۔ اور یہ اتنا بڑا مرتبہ ہے (جو قرآن نے دیا) کہ اسلام سے پہلے کسی مذہب میں اس کا شائبہ بھی نہیں ملتا۔

وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّىْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَه (۲-۲۸)

اور جب تیرے رب نے فرشتوں سے کہا کہ میں زمین میں خلیفہ (نائب) بنانے والا ہوں۔

(۳) انسان ایک صاحبِ ارادہ اور صاحبِ اختیار ہستی ہے:۔

اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَاَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ ۭ اِنَّهٗ كَانَ ظَلُوْمًا جَهُوْلًا (۳۳-۲۷)

ہم نے "الامانۃ" آسمانوں زمین اور پہاڑوں پر پیش کی پس انہوں نے اس کے اٹھانے سے انکار کیا اور اس سے ڈر گئے مگر اٹھا لیا اسے انسان نے بیشک وہ ہے بڑا بے ترس اور نادان۔

نوٹ: علامہ مرحوم نے "الامانۃ" سے بحث نہیں کی ہے صرف یہ استنباط کیا ہے کہ چونکہ انسان نے اپنی مرضی سے اس بار کو اٹھا لیا اس سے ثابت ہوا کہ اس میں اختیار کی صفت پائی جاتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے اُسے مجبور محض نہیں بنایا بلکہ کسی حد تک مختار بھی بنایا ہے اور اس کے صاحبِ

اختیار ہونے کی حد یہ ہے کہ وہ چاہے تو کفر اختیار کرلے چاہے ایمان لے آئے۔
(۴) انسان ایک ذمہ دار ہستی ہے وہ جو کچھ کرتا ہے اس کا اثر یا نتیجہ اُسی کی ذات پر مرتب ہوتا ہے۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ زید کی بدکاری کا اثر بکر کی زندگی پر مرتب ہوجائے یا خالد کی نکوکاری کا صلہ طارق کو مل جائے۔ یہ قانونِ الٰہی کے خلاف ہے۔ اس میں درپردہ کفارہ کے عقیدہ کی بھی تردید ہوگئی۔

اِنْ اَحْسَنْتُمْ اَحْسَنْتُمْ لِاَنْفُسِكُمْ وَاِنْ اَسَاْتُمْ فَلَهَا (۱۷-۷)

اگر تم نیکی کروگے تو اپنے ہی لئے کروگے اور اگر بدی کروگے تو اس کا وبال بھی تمہارے ہی اوپر ہوگا۔

(۵) انسان کو حق تعالیٰ نے کفر اور ایمان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی آزادی عطا کی ہے تاکہ اس سے بازپرس کی جاسکے۔

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّكُمْ فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ

اور آپ کہہ دیجیے کہ تمہارے رب کی طرف سے حق (قرآن) آگیا ہے۔ اب جس کا جی چاہے ایمان لائے اور جس کا جی چاہے انکار کردے۔

(۶) انسان کی تخلیق اس نہج پر ہوئی ہے کہ وہ ہمیشہ ارتقائی منازل طے کرتا رہے گا۔

نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوْقِيْنَ عَلٰٓى اَنْ نُّبَدِّلَ اَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِيْ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ (۵۶ - ۵۹ - ۶۰)

ہم نے تمہارے لئے موت مقدر کردی ہے اور ہم اس بات سے عاجز نہیں ہیں کہ بدلے میں لے آئیں تمہاری طرح کے لوگ اور اُٹھا کھڑا کریں تمہیں وہاں جہاں تم نہیں جانتے۔

(۷) انسان مختلف منازل میں سے گذرتا رہے گا۔ اس کا بھی یہی مطلب ہے کہ وہ بتدریج ترقی کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

وَالْقَمَرِ اِذَا اتَّسَقَ لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ (۸۴ - ۱۹)

قسم ہے چاند کی جب وہ پورا ہوجائے کہ تم اسی طرح سیڑھی پر سیڑھی چڑھتے رہوگے۔

(۸) انسان حادث ہے (ازلی نہیں ہے) مگر اس میں ابدی ہونے کی صلاحیت موجود ہے۔

(ا) لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ (۲۳-۱۲)

بیشک ہم نے انسان کو مٹی کے جوہر سے پیدا کیا ہے۔

(ب) فَلَهُمْ اَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُوْنٍ (۹۵-۶)

جو لوگ ایمان لا کر نیک کام کریں گے انہیں ایسا اجر ملے گا جو کبھی ختم نہ ہوگا (جب اجر ختم نہیں ہوگا تو ماجور بھی ختم نہیں ہوگا)

(۹) انسانی زندگی کا نصب العین فلاح ہے

اولٰئِكَ عَلٰى هُدًى مِّنْ رَّبِّهِمْ وَاُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ (۲-۵)

وہی لوگ ہیں ہدایت پر اپنے رب کی طرف سے اور وہی لوگ ہیں فلاح پانے والے

(۱۰) جو شخص اپنی خودی کو مستحکم کرلے گا وہ فلاح کا درجہ حاصل کرلے گا۔

فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰهَا قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰهَا

پس خدا نے نفسِ انسانی کو برائی اور بھلائی کے راستے بتا دیئے۔ جس شخص نے اپنے نفس کو برائی سے پاک کرلیا وہ فلاح پا گیا اور جس نے اُسے برائیوں کی گندگی میں پوشیدہ کر دیا وہ ناکام ہوگا (۹۱-۷ تا ۱۰)

(۱۱) یہ دنیا نہ تو جیلخانہ ہے اور نہ بدی اس کی سرشت میں داخل ہے۔ بلکہ امتحان گاہ ہے۔ جس طالب علم نے امتحان کے لئے پوری تیاری کرلی ہے اس کے لئے امتحان کا کمرہ، بہت مبارک اور خوشی کی جگہ ہوتا ہے لیکن جس نے مطلق تیاری نہیں کی اس کے لئے وہی کمرہ سراپا رنج و غم بلکہ ماتم کدہ بن جاتا ہے۔

نِ الَّذِيْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا (۶۷-۲)

جس نے موت اور زندگی پیدا کی تاکہ تمہیں آزمائے کہ تم میں سے کون اعمال کے لحاظ سے بہترین ہے۔

ثابت ہوا کہ زندگی، امتحان ہے اور دنیا، امتحان گاہ ہے۔

(۱۲) یہ دُنیا اور جو کچھ اس میں ہے سب انسان کے لئے ہے اور یہ دُنیا انسان کے فائدے کے لئے بنائی گئی ہے۔ پس اس سے اجتناب کرنے کے بجائے اس کو اپنے فائدے کے لئے استعمال کرنا چاہیئے یعنی ترکِ دُنیا کے بجائے تسخیرِ دُنیا کا حکم دیا گیا ہے۔

"اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي الْاَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِيْ فِي الْبَحْرِ بِاَمْرِهٖ"

کیا تم نے اس بات پر غور نہیں کیا کہ اللہ نے، ان تمام چیزوں کو جو زمین میں ہیں تمہارا خادم بنا دیا ہے اور جہازوں کو بھی جو سمندروں میں چلتے ہیں (۲۲ - ۶۵)

"وَسَخَّرَ لَكُمُ الْاَنْهٰرَ ۔ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ" (۱۴ - ۳۳)

اور اللہ نے دریاؤں کو تمہارا خادم بنا دیا اور سورج اور چاند کو جو مقررہ راستوں پر چلتے ہیں تمہارا خادم بنا دیا اور رات اور دن کو تمہارا خادم بنا دیا۔

"وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا مِّنْهُ" (۴۵ - ۲۲)

اور اللہ نے آسمانوں میں اور زمین میں جس قدر بھی چیزیں ہیں سب کو تمہارا خادم بنا دیا ہے[1]۔

(۱۳) مرنے کے بعد انسان پھر زندہ کیا جائے گا یعنی موت، زندگی کا خاتمہ نہیں ہے۔

وَيَقُوْلُ الْاِنْسَانُ ءَاِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ اُخْرَجُ حَيًّا ۔ اَوَلَا يَذْكُرُ الْاِنْسَانُ اَنَّا خَلَقْنٰهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا ۔ (۱۹ - ۶۶ و ۶۷)

اور انسان کہتا ہے کہ کیا جب میں مرجاؤں گا تو کیا پھر زندہ کیا جاؤں گا؟ کیا وہ اس بات پر غور نہیں کرتا کہ ہم نے قبل ازیں اسے پیدا کیا تھا جب کہ وہ کوئی وجود

---

[1] یعنی قرآنِ حکیم نے انسان کو آگاہ کیا کہ تیری غلطی ہے سورج، چاند، دریا اور دوسری چیزوں کو اپنا معبود سمجھتا تھا۔ لیکن یہ سب تیرے خادم ہیں تو ان پر حاکم اور متصرف ہے ۱۲

نہیں رکھتا تھا) تو پھر اسے دوبارہ زندہ ہونے میں کیا شک ہے)

(۱۴) انسان کی بزرگی کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ اس میں اللہ نے اپنی روح پھونکی ہے۔

ثُمَّ سَوّٰهُ وَنَفَخَ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِهٖ (۳۲-۹)

پھر اسے ٹھیک بنایا اور اپنی روح میں سے اس میں پھونکی۔

(۱۵) اللہ نے بنی آدم کو تمام مخلوقات پر فضیلت عطا کی ہے:۔

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْٓ اٰدَمَ وَحَمَلْنٰهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنٰهُمْ مِّنَ الطَّيِّبٰتِ وَفَضَّلْنٰهُمْ عَلٰي كَثِيْرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيْلًا (۱۷-۷۰)

اور ہم نے بنی آدم کو بزرگی عطا کی اور ان کو خشکی اور تری میں سواری عطا کی اور پاکیزہ چیزوں سے رزق دیا اور اپنی مخلوقات میں سے اکثر پر ان کو بزرگی عطا کی۔

(۱۶) اللہ نے انسان کو موزوں طریق پر متناسب الاعضأ بنایا ہے۔

اَلَّذِيْ خَلَقَكَ فَسَوّٰىكَ فَعَدَلَكَ (۸۲-۷)

جس خدا نے تجھے پیدا کیا پھر درست طریقہ سے بنایا پھر تیرے اعضاء میں تناسب قائم کیا۔

لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِيْٓ اَحْسَنِ تَقْوِيْمٍ ۝

بلا شبہ ہم نے انسان کو بہترین تقویم (اندازہ) پر پیدا کیا ہے۔

سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلَى الَّذِيْ خَلَقَ فَسَوّٰى وَالَّذِيْ قَدَّرَ فَهَدٰى۔

پاکی بیان کر اپنے رب کے نام کی جس نے تجھے پیدا کیا پھر تجھے ٹھیک بنایا اور جس نے زندگی کا اندازہ مقرر کیا پھر ہدایت بھی عطا کی۔

(۱۷) اللہ تعالیٰ نے نیکی اور بدی کے دونوں راستے انسان کو دکھا دیئے ہیں اب اسے اختیار ہے کہ جو راستہ چاہے منتخب کر لے۔

اِنَّا هَدَيْنٰهُ السَّبِيْلَ اِمَّا شَاكِرًا وَّاِمَّا كَفُوْرًا (۷۶-۳)

بیشک ہم نے اسے راستہ دکھایا اب اسے اختیار ہے کہ وہ ہمارا شکر ادا کرے یا انکار کردے۔

(۱۸) اللہ تعالیٰ نے اُسے محنت اور مشقت کے لئے پیدا کیا ہے۔ یعنی روزی حاصل کرنے کے لئے اُسے جدوجہد کرنی پڑے گی۔

لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْ كَبَدٍ ط

بیشک ہم نے انسان کو اس حالت میں پیدا کیا ہے کہ وہ مشکلات کا مقابلہ کرے گا۔

(۱۹) انسان کے اعمال ضائع نہیں جائیں گے اُسے نیک یا بد اعمال کا بدلہ ملے گا۔

اِنَّ اللّٰهَ لَا يُضِيْعُ اَجْرَ الْمُؤْمِنِيْنَ ط (۳-۱۷۰)

بیشک اللہ کبھی مومنوں کا اجر ضائع نہیں ہونے دے گا۔

(ب) فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ اَنِّیْ لَاۤ اُضِيْعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى ط (۳-۱۹۴)

پس اِن کے رب نے اِن کی دُعا قبول کرلی کہ میں تم میں سے کسی عمل کرنے والے کے عمل کو خواہ مرد ہو یا عورت، ضائع نہیں جانے دوں گا۔

(۲۰) ہر شخص اپنا ذمہ دار خود ہے۔

(۱) مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهٗ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِاَنْفُسِهِمْ يَمْهَدُوْنَ (۳۰-۴۴)

جو کفر کرے گا اس کا وبال بھی اسی کی گردن پر ہوگا اور جو نیک کام کریگا تو ایسے لوگ اپنی ہی جانوں کی بھلائی مہیا کریں گے۔

(ب) اِنَّاۤ اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ ج فَمَنِ اهْتَدٰى فَلِنَفْسِهٖ وَمَنْ ضَلَّ فَاِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا (۳۹-۴۱)

اے رسولؐ! ہم نے آپؐ پر قرآن حق کے ساتھ، لوگوں کے فائدے کے لئے نازل کردیا ہے اب جو شخص ہدایت اختیار کرے گا وہ اپنے ہی حق

میں بھلائی کرے گا۔ اور جو گمراہی اختیار کرے گا تو وہ اپنا ہی نقصان کرے گا۔

(ج) لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی (۱۷-۱۵) لے

کوئی بوجھ اٹھانے والا کسی غیر کا بوجھ نہیں اٹھا سکتا۔

(۲۱) تزکیہ نفس ہر شخص کا ذاتی فریضہ ہے۔ اس معاملہ میں کوئی شخص کسی دوسرے کا نگراں نہیں بن سکتا۔

قَدْ جَآءَكُمْ بَصَآئِرُ مِنْ رَّبِّكُمْ فَمَنْ اَبْصَرَ فَلِنَفْسِهٖ وَمَنْ عَمِیَ فَعَلَیْهَا وَمَآ اَنَا عَلَیْكُمْ بِحَفِیْظٍ ۝ (۶-۱۰۵)

اے لوگو! تمہارے رب کے پاس سے واضح دلیلیں (بصورتِ قرآن) آچکی ہیں۔ اب جو شخص ان حقائق کو دیکھ کر اپنی اصلاح کر لے گا تو وہ اپنے ہی فائدے کے لئے ایسا کرے گا اور جو شخص آنکھیں بند کر لے گا تو اس کا خمیازہ بھی وہ خود ہی بھگتے گا۔ آگاہ ہو جاؤ کہ میں اس معاملہ میں تم پر داروغہ نہیں ہوں۔

(یعنی رسول بھی کسی کو مجبور نہیں کر سکتا کہ وہ اصلاح کر لے۔ یہ ہر شخص کی ذاتی صوابدید پر موقوف ہے۔ یعنی قرآن نے انفرادی ذمہ داری کی تعلیم صاف لفظوں میں دی ہے۔)

(۲۲) خدا کسی انسان پر اس کی طاقت سے فزوں تر ذمہ داری عائد نہیں کرتا۔

لَا یُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا (۲-۲۸۶)

اللہ کسی انسان پر ایسا فرض عائد نہیں کرتا جس کی تعمیل اس کے لئے دشوار ہو۔

(۲۳) اعمال کی جزا یا سزا نیت پر مرتب ہوگی یعنی اللہ تعالیٰ دلوں کی حالت کو مدِ نظر

لے میں نے صرف تین آیات اس جگہ نقل کی ہیں حالانکہ قرآنِ حکیم میں اس مضمون کی آیات بکثرت وارد ہیں تاکہ لوگوں کے دماغوں سے "کفارہ" کا غلط عقیدہ محو ہو جائے اور یہ یقین دل میں جاگزیں ہو جائے کہ قیامت کے دن کوئی خدا کا بیٹا یا نبی یا رسول یا اوتار یا مہرشی یا جنوں کافروں اور بدکاروں کی شفاعت نہیں کرے گا۔

رکھتا ہے کہ مثلاً کسی مسکین کی مدد کی تو نیت کیا تھی؟ شہرت حاصل کرنا یا خدا کو خوش کرنا؟

وَلٰکِن یُّؤَاخِذُکُمۡ بِمَا کَسَبَتۡ قُلُوۡبُکُمۡ (۲-۲۲۵)

لیکن اللہ مواخذہ کرے گا تم سے (بازپرس کریگا) ان امور میں جن کا اکتساب تمہارے قلوب نے کیا ہے۔

(۲۴) بھلائی اللہ کی طرف سے ہے اور جو برائی یا تکلیف یا اذیت انسان کو پہنچتی ہے وہ خود اسی کی نافرمانی، قانون شکنی یا بدعملی کا نتیجہ ہوتی ہے۔

مَاۤ اَصَابَکَ مِنۡ حَسَنَۃٍ فَمِنَ اللّٰہِ وَمَاۤ اَصَابَکَ مِنۡ سَیِّئَۃٍ فَمِنۡ نَّفۡسِکَ

جو بھلائی تجھے پہنچتی ہے وہ اللہ کی طرف سے ہے (کیونکہ وہ منبع خیر ہے) اور جو برائی تجھے پہنچتی ہے وہ تیرے نفس کی کسی بدعملی کی وجہ سے۔

نوٹ: فاعل اور خالق اور حاکم اور مالک تو اللہ ہی ہے مگر انسان کو جو برائی یا مصیبت لاحق ہوتی ہے اس کا فوری سبب اسی کی قانون شکنی ہوتا ہے مثلاً ایک آدمی نے غصہ میں آکر دوسرے کو قتل کر دیا تو اب اس پر اور اس کے متعلقین پر جو آلام اور مصائب وارد ہوں گے اس کا سبب خود اس کا نفس ہے اللہ نے اس کو دیدہ و دانستہ مبتلائے آلام نہیں کیا ۱۲

(۲۵) انسان کی ہر آرزو یا ہر تمنا پوری نہیں ہوتی کیونکہ وہ ہو نہیں سکتی مثلاً ہر شخص یہ آرزو کرے کہ میں بمبئی کا کلکٹر ہو جاؤں تو کیسے ہو سکتا ہے؟

اَمۡ لِلۡاِنۡسَانِ مَا تَمَنّٰی ؟ (۵۳-۲۴)

کیا انسان کو وہ سب حاصل ہو سکتا ہے جس کی وہ آرزو کرتا ہے؟

نوٹ: یہ قانون اس لیے واضح طور پر بیان کر دیا کہ انسان کو بعض مقاصد میں ناکامی کے بعد مایوسی نہ ہو۔ یہ شان کہ جو چاہا پورا ہو گیا صرف خدا کی ہے۔ وہی اکیلا "فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیۡدُ" ہے۔ انسان اگر ہر ارادہ کو پایۂ تکمیل تک پہنچا سکے تو پھر وہ انسان ہی کب رہے گا؟ وہ تو خدا ہو جائیگا ۱۲

(۲۶) اللہ تعالیٰ نے انسان کو عبث (بے سود یا بے کار) پیدا نہیں کیا ہے۔ اس کی زندگی کا ایک مقصد ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ وہ اللہ کے قانون کی اطاعت کرے نیز اُسے جوابدہی کے لئے ایک دن خدا کے سامنے حاضر ہونا ہے۔

اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّمَا خَلَقْنٰكُمْ عَبَثًا وَّ اَنَّكُمْ اِلَيْنَا لَا تُرْجَعُوْنَ (۲۳-۱۱۵)

پس کیا تم یہ سمجھ بیٹھے ہو کہ ہم نے تمہیں یونہی بے کار پیدا کیا ہے اور یہ کہ تمہیں ہمارے پاس لوٹ کر آنا نہیں ہے؟

(۲۷) قیامت کے دن ہر شخص خدا کے سامنے اپنی انفرادی حیثیت میں حاضر ہوگا، اور اسے اپنے اعمال کی جوابدہی بطور خود کرنی ہوگی۔ نہ کوئی پوپ کام آئے گا نہ پروہت نہ کوئی دوست نہ رشتہ دار، نہ کوئی پیر نہ پیغمبر، شفاعت ضرور ہوگی مگر بحکمِ خدا اور انہی کی جن کے لئے خود اللہ کی مرضی ہوگی۔

اِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ اِلَّآ اٰتِي الرَّحْمٰنِ عَبْدًا ۝ وَكُلُّهُمْ اٰتِيْهِ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فَرْدًا (۱۹-۹۳ و ۹۵)

آسمانوں اور زمین میں کوئی شخص نہیں جو قیامت کے دن رحمٰن کے سامنے بندہ بن کر حاضر نہیں ہوگا۔ (یعنی ہر شخص عبد کی حیثیت میں حاضر ہوگا) اور ہر ایک شخص قیامت کے دن فرداً فرداً (انفرادی حیثیت میں) حاضر ہوگا۔

(۲۸) قیامت کے دن ہر شخص خود جوابدہی کرے گا اور اپنا نامہ اعمال خود پڑھے گا یعنی انفرادی طور پر ہر شخص اپنے اعمال کا خود ذمہ دار ہے۔

اِقْرَاْ كِتٰبَكَ ؕ كَفٰى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيْبًا (۱۷-۱۴)

قیامت کے دن اللہ تعالیٰ ہر شخص سے یہ فرمائیگا کہ اپنا نامہ اعمال خود پڑھ کر دیکھ لے۔ آج کے دن تو خود اپنے اعمال کا احتساب کرنے کے لئے کافی ہے۔

(۲۹) جن لوگوں نے اپنی خودی کو مستحکم کر لیا ہے وہ نفخِ صور کی ہیبت سے بیہوش نہیں ہوں گے۔

وَنُفِخَ فِي الصُّوْرِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَآءَ اللّٰهُ
(۳۹-۶۸)

اور جب صور پھونکا جائے گا تو آسمانوں اور زمین میں جس قدر مخلوقات ہیں سب بیہوش ہو جائیں گی مگر وہ نہیں جن کو اللہ چاہے گا۔

(۳۰) ہر انسان اپنی زندگی اور بقاء کے لئے اللہ کا محتاج ہے یعنی کوئی انسان قائم بالذات نہیں ہے۔

يَاأَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ۝

اے لوگو! تم سب اپنے وجود اور اپنی بقاء کے لئے اللہ کے محتاج ہو اور اللہ کسی کا محتاج نہیں ہے بلکہ وہ غنی (بے نیاز) اور صاحبِ صفاتِ محمودہ ہے۔

(۳۱) اللہ نے اس کائنات کو عبث پیدا نہیں کیا ہے۔ یعنی یہ سنسار، الیشور کی لیلا نہیں ہے بلکہ یہ بھی ایک مقصد کے لئے پیدا کی گئی ہے۔

أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۝ (۳۰-۸)

کیا ان لوگوں نے اپنے دل میں اس بات پر غور نہیں کیا کہ ہم نے آسمانوں اور زمین میں اور ان کے درمیان جو کچھ پیدا کیا ہے وہ ایک مقصد کے لئے ہے اور ایک وقتِ مقررہ تک کے لئے ہے۔

(۳۲) وفات پا جانے کے بعد کوئی شخص دوبارہ دنیا میں لوٹ کر نہیں آسکتا

وَحَرَامٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ۝ (۲۱-۹۵)

اور اللہ نے یہ قانون بنا دیا ہے کہ جب ہم کسی شہر کے انسانوں کو ہلاک کر دیتے ہیں تو وہ دوبارہ دنیا میں واپس نہیں آئیں گے۔

(۳۳) نابینا اور بینا برابر نہیں ہو سکتے یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ خدا کی نگاہ میں مومن اور کافر برابر ہو جائیں۔

مَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ (۳۵-۱۹ و ۲۰)

اندھے اور سوانکھے برابر نہیں ہو سکتے اور نہ تاریکی اور روشنی برابر ہو سکتی ہے۔

(۳۴) قیامت کے دن انسان کے سامنے سے وہ تمام پردے اٹھا دیئے جائیں گے

جو اس وقت پڑے ہوئے ہیں یعنی وہ غیب کی باتوں کو بچشمِ خود دیکھ لے گا۔

فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ (۵۰-۲۲)

پس ہم نے دور کر دیئے تم سے تمہارے پردے اور اس لئے آج کے دن تمہاری نگاہ بہت تیز ہو گئی ہے۔

(۳۵) انسان کی فضیلت یا بزرگی کا معیار، ذات، نسل، رنگ، قوم یا دولت یا وطن نہیں ہے بلکہ تقویٰ ہے۔

اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ ط (۴۹-۱۳)

بلاشک تم میں سے سب سے زیادہ لائق عزت وہ ہے جو سب سے زیادہ پرہیزگار ہو۔ (یعنی ایک شودر اگر خدا ترس ہے تو وہ اس برہمن سے افضل ہے جو بدکار ہو)

(۳۶) ہر انسان کو اللہ تعالیٰ نے عقل کے ساتھ ایک اور قوت بھی عطا کی ہے جسے ضمیر کہتے ہیں۔ یہ قوت ہمیشہ اسے بتا دیتی ہے کہ یہ کام جو تو کر رہا ہے اچھا ہے یا برا؟ جب کوئی شخص بدکاری کو اپنا شعارِ زندگی بنا لیتا ہے تو یہ قوت مردہ ہو جاتی ہے جس طرح اگر کوئی شخص کسی مادی عضو مثلاً ہاتھ یا پاؤں سے کام لینا چھوڑ دے تو وہ بیکار ہو جاتا ہے۔

بَلِ الْاِنْسَانُ عَلٰى نَفْسِهٖ بَصِيْرَةٌ وَّلَوْ اَلْقٰى مَعَاذِيْرَهٗ ط (۷۵-۱۴)

(قیامت کے دن انسان کو معلوم ہو جائے گا کہ اس نے اس دن کیلئے کیا بھیجا تھا اور کیا روک لیا تھا) بلکہ حقیقت حال تو یہ ہے کہ ہر شخص اپنی باطنی کیفیات کا خود علم رکھتا ہے (کہ وہ کس قسم کی زندگی بسر کر رہا ہے) یہ دوسری بات ہے کہ وہ طرح طرح کے حیلوں اور بہانوں سے اپنی بدکاریوں پر پردے ڈال لیتا ہے۔

نوٹ مثلاً ہر شخص جانتا ہے کہ رشوت لینا مذہب، اخلاق اور قانون تینوں کے خلاف ہے اس کے باوجود وہ رشوت لیتا ہے۔

اور اپنے دل کو اس طرح سمجھا لیتا ہے کہ اگر میں رشوت نہ لوں تو گھر کا خرچ کیسے پورا ہو گا

وغیرہ وغیرہ ۱۲۔

(۳۷) ہر انسان وہی حاصل کرے گا جس کے لئے وہ کوشش کرے گا یعنی اگر ایک شخص اپنے کھیت کو قاعدہ کے مطابق نہیں جوتے گا اور دانہ نہیں ڈالے گا تو نہ خدا اس کی مدد کرے گا نہ دھوپ اور بارش سے اسے کوئی فائدہ پہنچے گا۔

وَاَنْ لَّیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی (۵۳-۳۹)

انسان کو وہی ملے گا جس کے لئے وہ کوشش کرے۔

نوٹ اقبالؔ نے مسلمانوں کو سعی اور کوشش کا جو پیغام دیا ہے وہ اسی آیت سے ماخوذ ہے۔ جو شخص اپنی حالت میں تبدیلی نہیں کرتا خدا بھی اس کی حالت نہیں بدلتا۔ کوشش کرنا انسان کا فرض اولین ہے ۱۲

(۳۸) اگر کوئی شخص صحیح راستہ پر گامزن ہو تو کسی گمراہ شخص میں یہ طاقت نہیں ہے کہ وہ اس کو ضرر یا نقصان پہنچا سکے۔

یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا عَلَیْکُمْ اَنْفُسَکُمْ لَا یَضُرُّکُمْ مَّنْ ضَلَّ اِذَا اھْتَدَیْتُمْ (۵-۱۰۵)

اے ایمان والو تم پر اپنی خودی کی محافظت فرض ہے (یعنی اپنی خودی کو مستحکم کرو) اگر تم ہدایت پر ہو تو جو گمراہ ہے وہ تمہیں ضرر نہیں پہنچا سکتا۔

(۳۹) خدا نے انسان کی فطرت اور اس کے ضمیر میں اپنی قدرت کی نشانیاں ودیعت فرمادی ہیں۔ اگر انسان مراقبہ کرے تو اسے وجدانی طور پر اللہ کی ہستی کا علم حاصل ہو سکتا ہے۔

وَفِی الْاَرْضِ اٰیٰتٌ لِّلْمُوْقِنِیْنَ وَفِیْٓ اَنْفُسِکُمْ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ (۵۱-۲۰و۲۱)

اور یقین کرنے والوں کے لئے زمین کی ساخت میں، اللہ کی ہستی اور اس کی قدرت کی نشانیاں مخفی ہیں اور خود تمہارے نفسوں میں اس کی ہستی اور قدرت کی نشانیاں موجود ہیں پس کیا تم غور نہیں کرو گے؟

(۴۰) انسان کا آئیڈیل (نصب العین) اور اس کی منزلِ مقصود خود ذاتِ باری ہے۔

وَاَنَّ اِلٰی رَبِّکَ الْمُنْتَھٰی (۵۳-۴۲)

اور سب کو تیرے رب تک ہی پہنچنا ہے۔

نوٹ اس سے بلند تر نصب العین ممکن ہی نہیں ہو سکتا۔ اور قرآن کے علاوہ اور کوئی کتاب نہیں جس نے اتنا بلند نصب العین انسان کے سامنے رکھا ہو ۱۲۔

(۲۱) اللہ تعالیٰ نے انسان کی رہنمائی کے لئے تین قسم کی ہدایت تو اس کی شخصیت میں ودیعت فرمائی، ہدایتِ جبلت یا ہدایتِ وجدان، ہدایتِ حواسِ خمسہ اور ہدایتِ عقل و خرد، دو قسم کی ہدایت انبیاء کے ساتھ نازل فرمائی، ہدایتِ وحی اور ہدایتِ میزان یعنی عدل کی تعلیم۔

(۱) لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنٰتِ وَاَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتٰبَ وَالْمِيْزَانَ لِيَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (۵۷-۲۵)

تحقیق ہم نے بھیجا اپنے رسولوں کو واضح دلائل دے کر اور نازل کی ان کے ساتھ (بندوں کی ہدایت کے لئے) الکتاب اور المیزان تاکہ ان دونوں کی بدولت بنی آدم، عدل و انصاف کی زندگی بسر کر سکیں۔

(ب) خَلَقَ الْاِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ۔ وَوَضَعَ الْمِيْزَانَ اَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيْزَانِ (۵۵-۳ تا ۸)

اللہ تعالیٰ نے انسان کو پیدا کیا، اسے الفاظ کے ذریعہ سے مافی الضمیر کے اظہار پر قدرت دی یعنی اپنے خیالات کو بذریعہ الفاظ ظاہر کرنا سکھایا اور میزان قائم کر دی تاکہ اے لوگو! تم جادۂ عدل سے منحرف نہ ہو جاؤ۔

(ج) اَللّٰهُ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ وَالْمِيْزَانَ (۴۲-۱۷)

اللہ وہی ہے جس نے کتاب بھی اتاری حق و صداقت کے ساتھ اور میزان بھی اتاری۔ ان آیات کو باہم گر مربوط کر کے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ "میزان" سے وہ قانون مراد ہے جس کی بدولت کائنات اور انسانی زندگی میں اعتدال کا رنگ قائم رہ سکتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث یہ بھی ہے کہ عدل ہی سے زمین و آسمان قائم ہیں شریعتِ اسلامیہ کا مقصد بھی یہی ہے کہ

انسان میں عدل کا مادہ اپنی پوری قوت کے ساتھ بیدار ہو جائے۔ تاکہ وہ دنیا میں دوسروں کے ساتھ بھی عدل کر سکے اور خود اپنی فطرت کے تقاضوں کے ساتھ بھی انصاف کر سکے۔ مختصر یہ کہ اللہ تعالیٰ نے انسان میں یہ قابلیت رکھی ہے کہ اگر وہ اپنی فطرت کو مسخ نہ کر دے تو عدل کر سکتا ہے اور اس عدل کی بدولت مقصدِ حیات میں کامیاب ہو سکتا ہے۔ کیونکہ عدل کی مدد سے وہ اپنی شخصیت اور کائنات میں ایسی ہم آہنگی اور مطابقت پیدا کر سکتا ہے کہ قوانینِ فطرت اُس سے متصادم ہونے کے بجائے اس کے معاون بن جائیں گے۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے رسولوں کو کتاب اور میزان عطا کر کے بھیجا کہ وہ اللہ کے بندوں کو منشائے ایزدی سے بھی آگاہ کر سکیں اور ان کی شخصیت کی تربیت بھی اس نہج پر کر سکیں کہ ان کے اندر عدل کی صفت جلوہ گر ہو جائے۔

(۲۴) اللہ تعالیٰ نے دینِ اسلام یا شریعت، خارج سے انسانوں پر مسلط نہیں کی بلکہ اس کا جوہر خود ان کی فطرت میں ودیعت فرمادیا ہے۔ یعنی شریعت کا منبع، خود انسان کا ضمیر ہے۔

ع شرع بر خیزد ز اعماقِ حیات

اللہ تعالیٰ نے، تمام انسانوں کی فطرت ایسی بنائی ہے کہ اگر وہ اپنی نفسانی خواہشات سے اس کو مسخ نہ کریں یعنی اسے اس کی اصلی حالت پر رہنے دیں تو وہ یقیناً دینِ اسلام کی طرف مائل ہو گی کیونکہ اسلام ھُوَ الفطرۃ وَالفطرۃ ھوالاسلام۔

اللہ تعالیٰ نے انسان کو پیدا ہی اس لئے کیا ہے کہ وہ اس کے دینِ برحق پر (جسے وہ پسند کرتا ہے) چل کر اس کا نائب بن سکے اس لئے اس کی حکمتِ بالغہ نے دینِ حقہ اور فطرتِ انسانی میں کامل ہم آہنگی پیدا کر دی ہے اور ایسا ہونا عین عقل کے مطابق ہے کیونکہ اگر فطرتِ انسانی اور دینِ ربانی میں مطابقت نہ ہوتی تو (اعوذ باللہ) خالقِ کائنات پر یہ اعتراض وارد ہوتا کہ جب دینِ اسلام، فطرتِ انسانی کے خلاف ہے تو انسان اسے کیسے قبول کر سکتا ہے؟

جس قدر آیات میں نے نقل کی ہیں، یہ آیت (مندرجہ ذیل) اپنی اہمیت اور قیمت کے اعتبار سے سب پر فائق ہے۔ دنیا کی کسی مذہبی کتاب نے اس بنیادی تعلیم کا دھندلا سا تصور بھی پیش نہیں کیا۔ یہ آیت بذاتِ خود قرآنِ مجید کے مُنَزَّل مِنَ اللہ ہونے پر شاہد عادل ہے۔ اقبال نے مثنوی "پس چہ باید کرد" میں اس آیت کی تفسیر اپنے مخصوص انداز میں بیان کی ہے۔ انشاء اللہ اس مثنوی کی شرح میں اس آیت کی تفسیر بوضاحت ہدیۂ ناظرین کروں گا۔ فی الجملہ وہ آیتِ شریفہ یہ ہے :-

فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ حَنِيْفًا ۭ فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۭ لَا تَبْدِيْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ ۭ ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ ڎ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ ۝ (۳۰-۳۰)

ترجمہ حضرت شاہ ولی اللہ مجدد دہلوی رح :-

"پس راست کن روئے خود را برائے عبادت حنیف شدہ۔ پیروی کن دینِ خدا را کہ پیدا کرد مردماں را بر روئے۔ بدل کردن نبود دینِ خدا را این است دینِ درست ولیکن اکثر مردماں نمی دانند"

یعنی متوجہ ہو جاؤ پوری طاقت کے ساتھ اللہ کی عبادت کے لئے یک رُخے اسباب کی طرف سے قطع نظر کر کے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ تم دینِ خدا کی پیروی کرو جس پر اُس نے تمام انسانوں کو پیدا کیا ہے (یعنی فطرت اور دین ایک ہی شئے کے دو رُخ ہیں۔ انسان جب اپنی فطرت کے تقاضوں پر عمل کرتا ہے تو وہی دین بن جاتا ہے) خدا کے اس دین میں تبدیلی نہیں ہو سکتی (محض اس لئے کہ فطرت انسانی میں تبدیلی نہیں ہو سکتی) اور یہی دین فطرت یعنی یہی فطرتِ انسانی ہمیشہ قائم رہنے والا دین ہے لیکن انسانوں کی اکثریت اس حقیقت سے آگاہ نہیں ہے کہ دین خود انسانی فطرت ہی کا دوسرا نام ہے وہ خارج سے اس پر مسلط نہیں ہوتا۔

اسی قرآنی حقیقت کو اقبال نے یوں بیان کیا ہے :-

شرع بر خیزد ز اعماقِ حیات ؎

یعنی شریعت کا سرچشمہ خارج میں نہیں ہے بلکہ وہ توانسانی زندگی کی گہرائیوں سے طلوع ہوتی ہے۔ اس کا منبع خود ضمیرِ انسانی کی تہہ میں پوشیدہ ہے یعنی قانونِ شرعی، خارج سے انسان پر مسلط نہیں ہوتا وہ تو اس کی فطرت میں ودیعت کر دیا گیا ہے۔ اس کی فطرت کے تقاضوں ہی کا دوسرا نام دینِ اسلام ہے۔

اسلام ہم سے وہی باتیں منواتا ہے جن کے ماننے پر خود ہماری عقلِ سلیم ہمیں راغب کرتی ہے اور اسی لیے بعض حکماء نے یہ کہا ہے کہ اسلام سراسر عقل و حکمت کا دین ہے اس میں کوئی بات، خلافِ عقلِ سلیم نہیں ہے۔

اس آیت کی تفسیر تو وہ "مثنوی پس چہ باید کرد" کی شرح میں لکھوں گا۔ اس جگہ صرف ایک نکتہ کی وضاحت کرتا ہوں :-

آیت یوں شروع ہوتی ہے :- فاقم وجھک للدین حنیفا فطرت اللہ التی فطرت الناس علیھا الخ یہاں دونوں جملوں میں کوئی حرف ربط نہیں ہے حرف ربط کا نہ ہونا انتہائی ربط یا انتہائی انقطاع پر دلالت کرتا ہے۔ یہاں انتہائی ربط پر دلالت کرتا ہے۔ اور ربط کی نوعیت، دعویٰ اور دلیل کی ہے یعنی پہلے جملہ میں اقامتِ وجہ للدین کا حکم دیا، دوسرے جملہ میں اس کی لِم بیان کی یعنی یہ حکم کیوں دیا جا رہا ہے ؛ اس لیے کہ یہ فعل (اقامۃ وجہ (رُخ کرنا دین کی طرف) تو جو تمہاری فطرت کا تقاضا ہے پس ہم تمہیں کوئی ایسا حکم نہیں دے رہے ہیں جو تمہاری فطرت کے خلاف ہو۔ یہ حکم تو دراصل وہ فطرت اللہ ہے جس پر ہم نے تمہیں پیدا کیا ہے۔ لہٰذا دینِ حقہ کی طرف متوجہ ہونے کا حکم خارج سے تم پر مسلط نہیں ہو رہا ہے بلکہ خود تمہاری سرشت کا تقاضا یہی ہے اور شریعت کیا ہے؟ محض تمہیں تمہاری فطرت کے تقاضے کی طرف متوجہ کرنے کا

دوسرا نام ہے اور اسی لئے کہا کہ دین وہ انسانی سرشت ہے جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ دین کیا ہے؟ خود تمہاری فطرت ہے جس پر تمہیں پیدا کیا ہے اور تمہاری فطرت میں تبدیلی نہیں ہو سکتی یعنی دین میں تبدیلی نہیں ہو سکتی اور یہی اٹل اور مستقل دین ہے ہمیشہ رہنے والا۔

فطرت اللہ کیا ہے؟ کہاں ہے؟ ہم اسے کہاں تلاش کریں؟ کہاں جائیں؟ کیسے پائیں؟ ان سب سوالوں کا جواب یہ ہے کہ تمہیں کہیں جانے کی ضرورت نہیں ہے۔ تم اپنے اندر غور کر لو (وَفِیْ اَنْفُسِکُمْ) دین تمہیں اپنے ہی اندر، اپنے ہی ضمیر کی گہرائی میں مل جائے گا:۔

ع — جز بہ اعماقِ ضمیرِ خود مبیں

دین، باہر سے تم پر مسلط نہیں ہوا ہے۔ ہم نے تمہیں دین ہی پر پیدا کیا ہے۔ قرآنِ حکیم نے نیا دین پیش نہیں کیا۔ دین تو ابتدائے آفرینش سے ایک ہی ہے، اس میں تبدیلی نہیں ہو سکتی، ہر نبی اور ہر رسول نے اسلام ہی کی تبلیغ کی۔ اللہ کی نگاہ میں اس کے علاوہ اور کوئی دین پسندیدہ ہی نہیں ہو سکتا کما قال:۔

اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَامُ

قرآنِ حکیم نے اوہامِ باطلہ اور عقائدِ فاسدہ کے وہ تمام پردے جو خود غرض اور نفس پرست مذہبی پیشواؤں نے یا ان کے جاہل اور کوتاہ عقل متبعین نے اپنی سفاہت کی بنا پر، دینِ فطرت کے حسین اور تابناک چہرے پر ڈال دیئے تھے ایک ایک کر کے ہٹا دیئے۔ اور فطرت کی نقاب کشائی کر کے دنیا کو مطلع کر دیا کہ دھوکہ مت کھاؤ، بلکہ یقین کرو کہ تمہاری یہی فطرت، یہی سرشت جس پر اللہ نے تمہیں پیدا کیا ہے، یہی تو دینِ قیمہ ہے یہی تو ہمیشہ قائم رہنے والا دین ہے۔ بلکہ یہی دین ہے اور اس کے علاوہ سب گمراہی اور انسانی شعبدہ بازی ہے۔

ذرا سوچو! کیا تمہاری عقلِ سلیم باور کر سکتی ہے کہ جو شخص نو ماہ تک

خونِ حیض سے پرورش پاتا رہا ہو وہ جب رحمِ مادر سے نکل کر اس جہانِ رنگ و بو میں آئے تو خدا یا خدا کا بیٹا بن سکتا ہے؟ کیا وہ خدا کا اوتار بن سکتا ہے؟ کیا خدائے لامحدود کسی محدود جسم میں سما سکتا ہے؟ کیا خدا پر بھوک مسلط ہو سکتی ہے؟ کیا وہ مر سکتا ہے؟ اگر ان سوالوں کا جواب نفی میں ہے اور یقیناً نفی میں ہے تو خود سوچو کہ رام چندر، کرشن، کنفوشس، گوتم بدھ، مہاویر، اور عیسیٰؑ بن مریمؑ کس طرح خدا یا خدا کے اوتار ہو سکتے ہیں؟ یہ تو روٹی کھایا کرتے تھے اور جو شخص کھانے پینے کا محتاج ہو وہ خدا کس طرح ہو سکتا ہے؟

واضح ہو کہ فطرت اللہ سے پہلے فعل "الزموا" محذوف ہے پورا جملہ یوں ہے۔ یا ایھا الناس! الزموا فطرت اللہ التی فطر الناس علیھا یعنی اے لوگو! لازم پکڑو (اتباع کرو) اللہ کی فطرت (طرزِ پیدائش) کو جس پر اُس نے انسانوں کو پیدا کیا ہے۔ چنانچہ حضرت شاہ رفیع الدین صاحب دہلویؒ نے یہی ترجمہ فرمایا ہے:۔

"پس سیدھا کر منہ اپنا واسطے عبادت کے، دینِ ابراہیمی پر ہو کے (سب سے قطع نظر کر کے) لازم پکڑ خدا کی پیدائش کو جس پر اُس نے تمام انسانوں کو پیدا کیا ہے"

فطرت کا مفہوم و معنیٰ اس جگہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر شخص میں خلقۃً یہ استعداد رکھی ہے کہ اگر حق کو سمجھنا چاہیے تو بآسانی سمجھ سکتا ہے (قبول حق کی استعداد ہر شخص میں موجود ہے۔)

خدا نے اپنی ہستی کا اعتقاد، انسان کی فطرت میں ودیعت کر دیا ہے۔ اگر انسان ماحول سے متاثر نہ ہو تو یقیناً دینِ حق کو قبول کر لے گا۔ اور دینِ حق کو قبول کرنے کے معنی یہ ہیں کہ خدا پر ایمان لے آئے گا۔ دینِ حق کا مفہوم یہ ہے کہ اگر انسان کو اس کی فطرت پر مخلی بالطبع چھوڑ دیا جائے تو وہ اس کی طرف خود بخود مائل ہو گا۔ اور اسلام کو قرآن نے اسی لئے دینِ حق کہا ہے کہ انسان کا دل خود بخود

اس کی طرف مائل ہوتا ہے کیونکہ قرآن کی تمام تعلیمات اس کی فطرت کے مطابق ہیں۔

قرآن فرماتا ہے کہ انسانی فطرت کی اصلی آواز اقرار ہے انکار نہیں ہے، بلیٰ ہے لا نہیں ہے اور فطرت کی یہ آواز کسی وجہ سے دب تو سکتی ہے مگر فنا نہیں ہو سکتی۔

چنانچہ قرآنِ پاک نے آیت مندرجہ ذیل میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے:۔

وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْۢ بَنِیْۤ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ اَشْهَدَهُمْ عَلٰۤى اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰى شَهِدْنَا (۷-۱۷۲)

اور جب نکالا تیرے رب نے بنی آدم کی پیٹھوں سے ان کی اولاد کو اور اقرار کرایا ان سے ان کی جانوں پر کیا میں نہیں ہوں تمہارا رب؟ انہوں نے جواب دیا ہاں ہم اقرار کرتے ہیں۔

اس آیت کا مطلب یہی ہے کہ خدا کا عقیدہ انسان کی سرشت میں داخل ہے اللہ تعالیٰ نے انسان کی فطرت ایسی بنائی ہے کہ اگر وہ خارجی حالات اور ماحول سے متاثر نہ ہو تو وہ خدا کی طرف جھکیگی اور اسلام کو قبول کرے گی۔

تبصرہ

اگر ناظرین ان آیات کا بغور مطالعہ کریں گے تو انہیں معلوم ہو جائیگا کہ قرآن نے اُن تمام غلط عقائد کا ابطال کر دیا جو انسانی فطرت کے متعلق دنیا کے مختلف مذاہب نے تلقین کئے تھے، اور انسان کا ایسا دلکش تصور پیش کیا جس سے بڑھ کر ذہن میں نہیں آسکتا۔

یہ قرآنِ حکیم کا احسانِ عظیم ہے کہ اُس نے اُس انسان کو جسے پیدائشی مجرم اور موروثی گنہ گار قرار دیا جا چکا تھا، جرم اور گناہ کی پستی سے نکال کر خلافت و نیابت الٰہیہ کی کرسی پر فائز کر دیا۔ اور جس کائنات کی وہ پرستش کرتا تھا اسے اس کا خادم بنا دیا۔ اسی لئے میں نے تمہید میں یہ بات لکھی ہے کہ دُنیا ابھی تک اُس انقلاب کا اندازہ نہیں کر سکی جو قرآنِ حکیم نے پیدا کیا ہے۔

وہ انسان جو موروثی گناہ کی لعنت میں گرفتار تھا، قرآن کی برکت سے پاک ہو گیا۔ اور خلیفۃ اللہ کے مرتبہ پر فائز ہو کر مسجودِ ملائکہ بن گیا۔ ساری کائنات پر حاکم اور متصرف ہو گیا۔ اس کا نصب العین، جسم کی قید سے چھٹکارا (مکتی یا موکش) یا یسوع مسیح کے کفارہ پر ایمان لانا نہیں ہے بلکہ ذاتِ حق سے ملاقات ہے۔

وہی انسان جو دُنیا میں سابقہ اعمال کی سزا بھگت رہا تھا یا موروثی گناہ کی لعنت میں مبتلا تھا، اب یہ کہہ رہا ہے:۔

ماز فلک برتریم وز ملک افزوں تریم
زیں دو چرا نگزریم ، منزلِ ما کبریاست (مرشدِ رومیؒ)

در دشتِ جنونِ من ، جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ (مریدِ ہندی)

یزداں کو آغوش میں لینے کا طریقہ یہ ہے کہ انسان، زمان و مکان پر غالب آ جائے۔ اسی لئے اقبالؒ نے جاوید نامہ میں مسلمان سے یہ کہا ہے کہ بذریعۂ عشق، زمان و مکان پر غالب آ جا، تاکہ تو اپنے اندر خدائی صفات کا عکس پیدا کر سکے اور یہی یزداں کو اپنی کمند میں محصور کرنے کا مطلب ہے۔ رومیؒ نے بھی یہی نصب العین پیش کیا ہے:۔

بزیرِ کنگرۂ کبریاش مردانند
فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

فصل دہم

جاوید نامہ کا خلاصہ

شرح لکھنے سے پہلے یہ مناسب معلوم ہوا کہ میں جاوید نامہ کے مضامین کا خلاصہ ناظرین کی خدمت میں پیش کردوں اس کو ذہن نشین کرنے کے بعد اگر کتاب کا مطالعہ کیا جائے گا تو میرا خیال ہے کہ مطالب کے سمجھنے میں بہت آسانی ہو جائے گی۔

---

(۱) پہلے اڈیشن میں (جو ۱۹۳۲ء میں شائع ہوا تھا) دیباچہ کے عنوان سے دو شعر شائع ہوئے تھے لیکن وہ دوسرے اڈیشن میں حذف کر دیے گئے۔

(۲) کتاب کا آغاز مناجات سے ہوتا ہے جس کا بنیادی تخیل یہ آرزو ہے:۔

ع آنچہ من جاودانی کن مرا (۱۶۶ح)

اور اقبال کے عقیدہ کے مطابق جب تک ایک شخص زمان و مکان کو مسخر نہ کرلے، جاودانی نہیں ہو سکتا۔ پس دراصل یہی آرزو ہے، یہی التجا ہے، یہی دعا ہے اور اس دعا کے پردہ میں بنی آدم کو یہی پیغام دیا ہے کہ اگر حیاتِ ابدی کی آرزو ہے، اگر تم زندہ جاوید ہونا چاہتے ہو تو زمان و مکان پر غالب آجاؤ اور یہی اس نظم کا بنیادی تصور ہے کہ مقصدِ حیات یہ ہے کہ انسان بذریعہ عشقِ رسولؐ زمان و مکان پر غلبہ حاصل کرے تا کہ اس میں خدائی صفات کا عکس جلوہ گر ہو سکے۔

باز بینی من کیم تو کیستی
در جہاں چوں مُردی و چوں زیستی (ص ۱۳۱)

(۲) مناجات کے بعد تمہید آسمانی آتی ہے جس میں شاعر نے نصب العینی آدم کی صفات بیان کی ہیں جن میں سب سے بڑی صفت یہ ہے کہ وہ عشق کی بدولت زمان ومکان پر غالب آسکتا ہے :۔

ع
عشقِ او بر لامکاں شبخوں زند

(۳) اس کے بعد تمہیدِ زمینی ہے اس میں شاعر نے پیر رومیؒ کی زبان سے معراج کے اسرار بیان کئے ہیں اور حقیقت واضح کی ہے کہ :۔

ع
مشتِ خاکے مانعِ پرواز نیست

اس سلسلہ میں پیر رومیؒ نے شاعر کے اس سوال کا جواب بھی دیا ہے کہ انسان زمان ومکان کی قید سے کیونکر نکل سکتا ہے؟ یہ مصرع اس جواب کی جان ہے :۔

ع
ہم بہ رو جستن بزادن می تواں

(۴) بعد ازیں زمان ومکان کی روح نمودار ہوتی ہے جسے اقبالؔ نے "زروان" کا لقب دیا ہے۔ یہ روح، شاعر کو اس راز سے آگاہ کرتی ہے کہ اگر تو مجھ پر غالب آنا چاہتا ہے تو

ع
لی مع اللہ باز خوان از عینِ جاں

(یعنی معیّتِ الٰہی حاصل کرلے اور یہ معیّت، عشقِ رسولؐ کی بدولت حاصل ہو سکتی ہے)

فی الجملہ یہ روح، شاعر اور اس کے مرشد، دونوں کو عالمِ بالا کی سیر کرانے لے جاتی ہے۔

(۵) سب سے پہلے فلکِ قمر میں پہنچتے ہیں جس کے ایک غار میں ان کی ملاقات ہندوستان کے مشہور یوگی وشوامتر سے ہوتی ہے۔ وہ پہلے شاعر کا امتحان لیتا ہے اور جب اسے اطمینان ہو جاتا ہے کہ شاعر میں یہ قابلیت موجود ہے کہ وہ

فلسفہ کے حقائق و معارف کو سمجھ سکے تو اُسے بعض رموز و نکاتِ عالیہ سے آگاہ کرتا ہے۔ مثلاً

ذاتِ حق را نیست ایں عالم حجاب
غوطہ را حائل نگردد نقشِ آب

اس کے بعد دونوں وادئ طواسین میں جاتے ہیں اور گوتم، زرتشت، مسیحؑ اور آنحضرتؐ کی طاسین (تعلیمات کی رُوح) سے آگاہی حاصل کرتے ہیں۔

(۶) فلکِ عطارد میں جمال الدین افغانی اور سعید حلیم پاشا کی ارواح سے ملاقات ہوتی ہے یہ دونوں بزرگ اقبال کو دین اور سیاست کا باہمی تعلق سمجھاتے ہیں اور اشتراکیت اور ملوکیت کے مفاسد سے آگاہ کرتے ہیں اس کے بعد افغانی، اقبال (زندہ رود) کو محکماتِ عالمِ قرآنی کا علم عطا کرتا ہے۔ قرآنی تعلیمات کے چار بنیادی اصول یہ ہیں:-

۱۔ خلافتِ آدم
۲۔ حکومتِ الٰہی
۳۔ ارضِ ملکِ خدا است
۴۔ حکمت (سائنس اور فلسفہ) خیر کثیر است

آخر میں افغانی، ملتِ روسیہ کو پیغام دیتا ہے جس میں اسے دراصل اسلام قبول کرنے کی دعوت دی گئی ہے۔

۵۔ یہاں سے چل کر دونوں مسافر، فلکِ زہرہ میں پہنچتے ہیں یہاں معبودانِ ازمنہ گذشتہ سے ملاقات ہوتی ہے، اس کے بعد دریائے زہرہ کی تہہ میں پہنچکر فرعون اور کچنر کی ارواح سے گفتگو کرتے ہیں۔

۸۔ فلکِ مریخ میں ان کی ملاقات ایک نبیہ سے ہوتی ہے جو یورپ میں پیدا ہوئی تھی مگر شیطان اسے بچپن ہی میں چرا کر اس سیارہ میں لے آیا تھا یہ عورت

مریخ کی عورتوں کو تجرد کی زندگی بسر کرنے کی تلقین کرتی ہے کیونکہ اس کی رائے میں شادی کے بعد عورت، دراصل مرد کی غلام ہو جاتی ہے:-

دلبری اندر جہاں مظلومی است
دلبری محکومی و محرومی است

غور سے دیکھا جائے تو اقبال نے اس نکتہ کے پردہ میں یورپ کی عورتوں کی بے راہ روی پر تنقید کی ہے۔

۹۔ فلکِ مشتری میں ان کی ملاقات غالب، قرۃ العین طاہرہ اور حسین ابن منصور حلاج سے ہوتی ہے۔ یہ باب خاص توجہ کے لائق ہے اس میں حلاج نے

(ا) ایک غزل گائی ہے جس میں اپنا مسلک واضح کیا ہے۔

(ب) علم اور عشق کا موازنہ کیا ہے اور عشق کی فضیلت واضح کی ہے اس سلسلہ میں یہ نکتہ یاد رکھنے کے قابل بیان کیا ہے

ع جانِ ما را ساز گار آید فراق

(ج) تقدیر کا فلسفہ بیان کیا ہے۔

(د) انا الحق کا مفہوم واضح کیا ہے۔

(ہ) خودی کے چہرے سے نقاب اٹھائی ہے۔

(و) حقیقتِ محمدیؐ کی ایک جھلک دکھائی ہے۔ اور یہی مقام اس کتاب کی روح ہے اور اسی جگہ اقبال نے اپنا مسلک یا اپنا فلسفہ (وحدۃ الوجود) اس شعر میں بیان کیا ہے

لا الٰہ تیغ و دم او عبدہٗ
فاش تر خواہی بگو ہو عبدہٗ

اس زمانہ کے مغرب زدہ مسلمانوں کی تسلی کے لئے اقبال نے اس بات کی وضاحت کر دی ہے کہ اس شعر کا مطلب اس وقت تک سمجھ میں نہیں

آسکتا جب تک معیتِ الٰہی[1] کی نعمت نصیب نہ ہو :۔

مدعا پیدا نگردد زیں دو بیت
تا نہ بینی از مقامِ "ما رمیت"

(ز) دیدارِ رسولؐ اور دیدارِ خدا کا مطلب سمجھایا ہے

(ح) زاہد اور عاشق میں جو فرق ہے، اُسے واضح کیا ہے

(ط) نقشِ حق دُنیا میں قائم کرنے کا طریقہ بتایا ہے۔

(ی) ابلیس کی حقیقت بیان کی ہے۔

ان تصریحات سے ناظرین کو اس بات کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے کہ اقبالؔ کی نگاہ میں حلاجؔ کی کس قدر اہمیت ہے!

آخر میں 'خواجۂ اہلِ فراق' سے گفتگو کی ہے اور اس ضمن میں بہت دلچسپ نکتے بیان کئے ہیں۔

۱۰۔ فلکِ زحل میں ہندوستان کی دو ارواحِ رذیلہ کو دکھایا ہے

جعفرؔ از بنگال و صادقؔ از دکن
ننگِ آدم، ننگِ دیں، ننگِ وطن

ان کی مذمت کے بعد، ہندوستان کی رُوح کا نالۂ دلگداز درج کیا ہے جس سے اقبالؔ کی وطن دوستی، روزِ روشن کی طرح آشکارا ہو جاتی ہے۔

۱۱۔ یہاں افلاک کی سیر ختم ہو جاتی ہے اور شاعر اپنے رہنما کے ساتھ ماسوئے افلاک، پہنچتا ہے جہاں اس کی ملاقات حکیم المانوی نطشہ سے ہوتی ہے جس کے متعلق اس کی رائے یہ ہے :۔

---

[1] افسوس کہ اس خلاصہ میں معیتِ الٰہی (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ) کی تشریح نہیں کر سکتا اس لئے عارفؔ الٰہ آبادی کے اس شعر پر اکتفا کرتا ہوں :۔

خدا کے ساتھ نہیں ہو، تو کچھ نہیں ہو تم
خدا کے ساتھ اگر ہو تو پھر خدا ہی ہے

کاش بودے در زمانِ احمدے
تا رسیدے بر مقامِ سرمدے

اس کے بعد جنت الفردوس میں نواب زادی شرف النساء بیگم مرحومہ بنتِ نواب خان بہادر خاں صوبہ دار پنجاب کا زمردیں محل نظر آتا ہے جس کی پاکیزہ زندگی اقبال کے زاویۂ نگاہ سے ایک مثالی مومنہ کی زندگی تھی:-

خلوت و شمشیر و قرآن و نماز
اے خوش آں عمرے کہ رفت اندر نیاز

اس کے بعد شاعر کی ملاقات امیر کبیر سید علی ہمدانیؒ اور ملا طاہر غنی سے ہوتی ہے۔ سیدِ والامقام، شاعر کو دین اور ملت کے بعض اسرار و رموز سے آگاہ کرتے ہیں، اور جان و تن کی ماہیت بیان کرتے ہیں:-

لیکن آں جائے کہ گردد جلوہ مست
گر ز دست او را دہی آید بدست

آخر میں شاہی کی اصل واضح کرتے ہیں۔
طاہر غنی کشمیر کی سیاسیات پر تبصرہ کرتا ہے اور یہ پیشگوئی کرتا ہے:-

باش تا بینی کہ بے آواز صور،
ملتے بر خیزد از خاکِ قبور،

بعد ازیں شاعر کی ملاقات بھرتری ہری سے ہوتی ہے جو اس کو یہ بتاتا ہے:-

ع زندگانی ہمہ کردار چہ زیبا و چہ زشت

ان سے ملاقات کے بعد شاعر نادر شاہ، احمد شاہ ابدالی اور سلطان ٹیپو شہیدؒ سے ملتا ہے۔ سلطان شہیدؒ اس کو حقیقتِ مرگ و حیات و شہادت سے آگاہ کرتے ہیں۔ اور جنگِ مومن اور جنگِ ملوک کا فرق واضح کرتے ہیں۔

جنگِ شاہانِ جہاں غارت گری است
جنگِ مومن سنتِ پیغمبری است

اِن حضرات سے ملاقات کے بعد شاعر جنّت الفردوس سے رخصت ہوتا ہے۔ حوریں اصرار کرتی ہیں کہ:۔

ابتدا پیشِ بتاں افتادگی
انتہا از دلبراں آزادگی

یہ سُن کر وہ کہتی ہیں کہ اچھا ہمیں ایک غزل تو سُناتے جاؤ۔ شاعر ان کی درخواست قبول کرتا ہے اور ایک غزل سُنانے کے بعد رخصت ہو جاتا ہے۔ یہاں سے نکل کر پیرِ رُومیؒ بھی شاعر سے رخصت ہو جاتے ہیں کیونکہ اب شاعر خدا کے حضور میں جا رہا ہے اور وہاں ہر شخص تنِ تنہا ہی حاضر ہو گا۔

ع آخرِ اوراہِ رفتن بے رفیق

حضورِ خداوندی میں پہنچکر شاعر خدا سے یہ عرض کرتا ہے کہ اے خدا! تیری دُنیا ملوکیت کی وجہ سے تباہ ہو گئی ہے۔

ع ایں چنیں عالم کجا شایانِ تست؟

خدا کی بارگاہ سے اس کا جواب باصواب عطا ہوتا ہے۔ شاعر پھر سوال کرتا ہے کہ

ع چیست آئینِ جہانِ رنگ و بو؟

بارگاہِ ایزدی سے اس کا بھی جواب ملتا ہے اور اس ضمن میں توحید کے بہت سے نکات شاعر کے قلب پر القا ہوتے ہیں۔

شاعر پھر سوال کرتا ہے:۔

ع تو نہ میری من چرا میرم بگوئے

اس کے جواب میں خدا یہ فرماتا ہے:۔

بودۂ اندر جہانِ چار سُو
ہر کہ گنجد اندرو میرد درو

اگر تو زندگی چاہتا ہے تو زمان و مکان پر غالب آجا

ع چار سو اغراق اندر خویش کن

جب تو ایسا کرلے گا تو تجھے معلوم ہو جائیگا کہ میں کون ہوں اور تو کون ہے۔

باز بینی من کیم تو کیستی
در جہاں چوں مُردی و چوں زیستی

یہ شعر اس پوری کتاب کا خلاصہ ہے اور اسی ایک شعر کے لئے اقبالؔ نے یہ کتاب سپردِ قلم کی ہے۔ اور یہی اس نظم کا بنیادی تصور ہے کہ اگر انسان، زمان و مکان پر غالب آجائے تو پھر 'من و تو' کا فرق مٹ جائے گا، اور 'دوری' کا احساس ختم ہو جائے گا۔

یہ ہے خلاصۂ علمِ قلندری کہ حیات
خدنگِ جستہ ہے لیکن کماں سے دور نہیں۔ (بالِ جبریل)

یہاں جاوید نامہ ختم ہو جاتا ہے۔ آخر میں اقبالؔ نے جاوید سے خطاب کے پردے میں نوجوانانِ اسلام کو اسلامی زندگی کا مکمل دستور العمل عطا کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جسم کو رقص سکھانے کے بجائے اپنی رُوح کو رقص کرنا سکھاؤ تاکہ اسلام کی حقیقت سے آگاہ ہو سکو۔

اے مرا تسکینِ جانِ ناشکیب	تو اگر از رقصِ جاں گیری نصیب
سِرِّ دینِ مصطفےٰؐ گویم ترا	ہم بہ قبر اندر دعا گویم ترا

یعنی اقبالؔ کی رائے میں 'رقصِ جاں' دراصل 'سِرِّ دینِ مصطفےٰؐ' ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ہ

مناجات

آدمی اندر جہانِ ہفت رنگ — ہر زماں گرمِ فغاں مانندِ چنگ!
آرزوئے ہم نفس می سوزدش — نالہ ہائے دل نواز آموزدش
لیکن ایں عالم کہ از آب و گل است — کے تواں گفتن کہ دارائے دل است!
بحر و دشت و کوہ و کہ خاموش و کر — آسمان و مہر و مہ خاموش و کر!
گرچہ بر گردوں ہجومِ اختر است — ہر یکے از دیگرے تنہا تر است!
ہر یکے مانندِ ما بیچارہ ایست — در فضائے نیلگوں آوارہ ایست!
کارواں برگِ سفر ناکردہ ساز! — بیکراں افلاک و شب ہا دیر یاز!
ایں جہاں صید است و صیادیم ما؟ — یا اسیرِ رفتہ از یادیم ما؟

زار نالیدم صدائے برنخاست
ہم نفس فرزندِ آدم را کجاست

دیدہ ام روزِ جہانِ چار سوے — آنکہ نورش بر فروزد کاخ و کوے
از رمِ سیارہ اورا وجود — نیست اِلّا اینکہ گوئی رفت و بود
اے خوش آں روزے کہ از ایام نیست — صبحِ اورا نیمروز و شام نیست
روشن از نورش اگر گردد رواں — صوت را چوں رنگ دیدن می تواں
غیب ہا از تابِ او گردد حضور — نوبتِ او لایزال و بے مرور!

اے خدا روزی کُن آں روزے مرا
وارہاں زیں روزِ بے سوزے مرا

آیهٔ تسخیر[1] اندر شانِ کیست؟ | این سپهرِ نیلگون حیرانِ کیست؟
رازدانِ عَلَّمَ الْاَسْمَا[2] که بود؟ | مستِ آن ساقی و آن صهبا که بود؟
برگزیدی از همه عالم کرا؟ | کردی از رازِ درون محرم کرا؟
ای ترا تیرے که ما را سینه سفت | حرفِ «اُدْعُوْنِی» که گفت و با که گفت؟
روئے تو ایمانِ من قرآنِ من | جلوه داری دریغ از جانِ من؟

از زیانِ صد شعاعِ آفتاب
کم نمی گردد متاعِ آفتاب

عصرِ حاضر را خرد زنجیرِ پاست | جانِ بے تابے که من دارم کجاست؟
عمرها بر خویش می پیچد وجود | تا یکے بے تاب جاں آید فرود
گر نه بخشی این زمینِ شوره زار | نیست تخمِ آرزو را سازگار
از درونِ این گِلِ بے حاصلے | بس غنیمت داں اگر روید دلے!
تو همی اندر شبستانم گذر | یک زماں بے نوریِ جانم نگر

شعله را پرهیز از خاشاک چیست
برق را از بر فتادن باک چیست

زیستم تا زیستم اندر فراق | وانما آں سوئے این نیلی رواق!
بسته در ها را بر ویم باز کن | خاک را با قدسیاں همراز کن!
آتشے در سینهٔ من برفروز | عود را بگذار و هیزم را بسوز
باز بر آتش بنه عودِ مرا | در جهاں آشفته کن دودِ مرا
آتشِ پیمانهٔ من تیز کن | با تغافل یک نگه آمیز کن
ما ترا جوییم و تو از دیده دور | نے غلط، ما کور و تو اندر حضور!
یا کشا این پردهٔ اسرار را | یا بگیر این جانِ بے دیدار را

---

[1] و [2] آیهٔ تسخیر، وعلّم الاسماء، تلمیحات بآیاتِ قرآنی

نخلِ فکرم ناامید از برگ و بر — یا تبر بفرست یا بادِ سحر
عقل دادی هم جنونے دِہ مرا — رہ بجذبِ اندرونے دِہ مرا
علم در اندیشه می گیرد مقام — عشق را کاشانه قلبِ لاینام
علم تا از عشق برخوردار نیست — جز تماشا خانهٔ افکار نیست
این تماشا خانه سحرِ سامری است — علم بے روح القدس افسونگری است
بے تجلّی مردِ دانا رہ نبرد — از لکد کوبِ خیالِ خویش مُرد
بے تجلّی زندگی رنجوری است — عقل مهجوری و دین مجبوری است
این جهانِ کوه و دشت و بحر و بر! — ما نظر خواهیم و او گوید خبر؛
منزلے بخش این دلِ آواره را — باز دِہ با ماه این مه پاره را
گرچه از خاکم نروید جز کلام — حرفِ مهجوری نمی گردد تمام!
زیرِ گردون خویش را یابم غریب — ز آنسوئے گردون بگو "انّی قریب"[۱]
تا مثالِ مهر و مه گردد غروب — این جهات و این شمال و این جنوب

از طلسمِ دوش و فردا بگذرم
از مه و مهر و ثریا بگذرم!

تو فروغِ جاودان ما چون شرار — یک دو دم داریم و آن هم مستعار!
اے تو نشناسی نزاعِ مرگ و زیست — رشک بر یزدان برد این بنده کیست؟
بندهٔ آفاق گیر و ناصبور — نے غیاب او را خوش آید نے حضور
آنیم من جاودانی کن مرا — از زمینی آسمانی کن مرا
ضبط در گفتار و کردارے بده — جاده ها پیداست رفتارے بده
آنچه گفتم از جهانے دیگر است — این کتاب از آسمانے دیگر است
بحرم و از من کم آشوبی خطاست — آن که در قعرم فرو آید کجاست؟

---

۱ "انّی قریب" - آیهٔ قرآنی

یک جہاں بر ساحلِ من آرمید ... از کراں غیر از رم موجے ندید
من کہ نومیدم ز پیرانِ کہن ... دارم از روزے کہ می آید، سخن!
بر جواناں سہل کن حرفِ مرا
بہرِ شاں پایاب کن ژرفِ مرا

تمہید:- کتاب کا آغاز مناجات سے ہوتا ہے اور اس میں چھ بند ہیں[1]۔ پہلے بند کا بنیادی تصور یہ ہے کہ اس عالم میں انسان کی حیثیت کیا ہے؟ آیا وہ اس عالم پر حکمراں ہے (ایں جہاں صیدِ است و صیادیم ما؟) یا یہ عالم اس پر حکمراں ہے (یا اسیرِ رفتہ از یادیم ما؟) اس کے بعد وہ یہ کہتے ہیں کہ میں نے یہ سوال اکثر لوگوں سے بڑے دردِ دل کے ساتھ کیا۔ مگر کسی نے اس کا جواب نہ دیا۔ لیکن انہوں نے اس بند کا آغاز بایں الفاظ کیا ہے کہ

ع: آرزوئے ہم نفس می سوزدش

لہٰذا قدرتی طور پر دل میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ انہوں نے مناجات کا آغاز ان الفاظ میں کیوں کیا کہ انسان کو ہم نفس کی آرزو ہر لحظہ تڑپاتی رہتی ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ اقبالؔ دراصل کہنا یہ چاہتے ہیں کہ انسان کی زندگی کی غایت یہ ہے کہ وہ زمان و مکان پر غالب آجائے، بالفاظِ دگر کائنات پر حکمراں ہو جائے۔

یہی نکتہ جاوید نامہ کا بنیادی تصور اور مرکزی خیال ہے اور انہوں نے اپنی تمام تصانیف میں اسی نکتہ کو مختلف طریقوں سے پیش کیا ہے۔ نیز انہوں نے اپنے کلام میں زمان و مکان کی ماہیت پر جس قدر بحثیں کی ہیں اور یہ واضح کیا ہے کہ یہ دونوں محض اعتباری امور ہیں۔

زمانش ہم مکانش اعتباری است
زمین و آسمانش اعتباری است

زمان و مکان کا یہ طلسم، خرد کی کوتاہ بینی ہے وگرنہ ان کا کوئی خارجی وجود نہیں ہے۔

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زمان نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ

ان تصریحات سے ان کا مقصد صرف یہ ہے کہ بندۂ مومن ان میں الجھ کر نہ رہ جائے بلکہ عشق کی بدولت اس طلسم کو پاش پاش کر دے، اور کائنات پر حکمراں ہو جائے۔

خودی سے اس طلسم رنگ و بو کو توڑ سکتے ہیں
یہی توحید تھی جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا

یہی وجہ ہے کہ وہ مسلمان کو یہ تلقین کرتے ہیں:۔

اے مسلماں! نقشِ ایں دیرِ کہن
از دو حرفِ رَبِّیَ الاعلیٰ شکن

لیکن ساری عمر کے تلخ تجارب کے بعد یہ حقیقت اقبال پر ہویدا ہوئی کہ مسلمان چونکہ رمزِ توحید سے بیگانہ ہو چکے ہیں۔ اس لئے یہ نکتہ ان کی نگاہوں سے اوجھل ہو چکا ہے کہ مُسلمان کی زندگی کا مقصد یہ ہے کہ عشق کی بدولت زمان و مکان پر غالب آکر "مولیٰ صفات" بن جائے۔

یہی وجہ ہے کہ کسی مسلمان کے دل میں یہ بنیادی سوال پیدا نہیں ہوتا کہ ہم زمان و مکان (جہان) پر حکمرانی کے لئے پیدا ہوئے ہیں یا اس کی غلامی کے لئے؟ اس لئے وہ یہ کہتے ہیں کہ ہائے کوئی ہم نفس نہیں ملتا۔

زار نالیدم صدائے بر نخاست
ہم نفس فرزند آدم را کجاست

یعنی افسوس ہے کہ مجھے کوئی ہم نفس نہیں ملتا جس کو اس راز سے آگاہ کروں کہ "موحدانہ زندگی" زمان و مکان پر غالب آنے کا نام ہے۔ بالفاظ دگر،

مسلمان اپنا مقصدِ حیات اس وقت حاصل کر سکتا ہے جب وہ کائنات پر حکمراں ہو جائے، کیونکہ تخلیقِ آدم کا مقصد ہی تسخیرِ کائنات ہے۔ اسی لئے انہوں نے یہ کہا ہے:-

ع انچہ گفتم از جہانِ دیگر است

یعنی میں نے اس کتاب میں وہ نکتہ بیان کیا ہے جس کو سمجھنے والا اس زمانہ میں کوئی نظر نہیں آتا۔

شجرِ طور کا اس باغ میں پودا ہی نہیں
گیسوئے حور کا اس دور میں سودا ہی نہیں (اکبر)

دوسرے بند میں انہوں نے یہ بتایا ہے کہ ہماری مادی دُنیا کا روز جس کی بدولت "کاخ و کو" منور ہو جاتے ہیں، گردشِ آفتاب سے پیدا ہوتا ہے مگر ایک "روز" ایسا بھی ہے جو گردشِ خورشید سے پیدا نہیں ہوتا۔ اگر انسان کی رُوح اُس روزِ غیر مشہود سے منور ہو جائے یعنی اگر انسان اس روز میں زندگی بسر کر سکے تو وہ آواز کو دیکھ سکتا ہے۔ بالفاظِ دگر، اگر انسان زمان و مکان کی قید سے رہائی حاصل کر لے تو "غیب" اس کے لئے "حضور" بن سکتا ہے۔

اقبالؔ نے اگرچہ اس جگہ، اُس روز کی تشریح نہیں کی جس کا تعلق ایام سے نہیں ہے لیکن اہلِ نظر جانتے ہیں کہ ان کی مراد "زمانِ ایزدی" سے ہے جس میں نہ ماضی ہے نہ مستقبل بلکہ ابدی "حال" ہے۔

اس کے بعد وہ یہ دعا کرتے ہیں کہ اے خدا! مجھے اس مادّی "روزِ بے سوز" سے رہا کر دے۔ یعنی زمان و مکان کی قید سے آزاد کر دے اور یہی خودی کی معراج ہے۔ اور یہی جاوید نامہ کا موضوع ہے۔

تیسرے بند میں انہوں نے آدم کی فضیلت قرآن حکیم سے ثابت کی ہے تاکہ ناظرین کو یہ معلوم ہو جائے کہ اگر انہوں نے مسلمانوں کو زمان و مکان پر غالب آنے کی تلقین کی ہے تو یہ منشائے ایزدی کے عین مطابق ہے۔ اللہ نے آدم کو

اس لئے پیدا کیا کہ وہ دُنیا میں اس کا نائب یا خلیفہ بن سکے اور چونکہ نیابت کے لئے زمان و مکان پر قدرت شرطِ اولین ہے اس لئے حق تعالیٰ نے اس میں یہ استعداد ودیعت فرمادی ہے کہ وہ ان دونوں کو مسخر کر سکے۔ اقبالؔ نے اس ضمن میں کہیں یہ مژدہ بھی سنایا ہے کہ اگر انسان عشق کی مدد سے زمان و مکان کو مسخر کرلے تو دیدارِ الٰہی سے مشرف ہو سکتا ہے بلکہ "محرمِ راز" بھی بن سکتا ہے۔

چوتھے بند میں اس افسوسناک صورتِ حال کو واضح کیا ہے کہ عصرِ حاضر کا مُسلمان عقل کی پیروی کر رہا ہے بلکہ اس کا غلام ہو گیا ہے[1] اور اس غلامی نے اسے "ذوقِ نظر" سے محروم کر دیا ہے اس لئے وہ عشق اور اس کی بے پناہ قوتوں سے یکسر بیگانہ ہو گیا ہے۔ لہٰذا اقبالؔ خدا سے دعا کرتے ہیں کہ اے خدا! مسلمانوں کو عشق کی دولت سے مالامال کر دے۔

ع   برق را از بر فتادن باک چیست

پانچویں بند میں انہوں نے مختلف پیرایوں میں خدا سے یہ دعا کی ہے کہ مجھے (یعنی میری قوم کو) عشق کی دولت عطا فرمادے۔ وہ عموماً عشق کے لئے 'جنون' کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔

ع   مرے مولا! مجھے صاحب جنوں کر

اور اہلِ علم سے یہ حقیقت مخفی نہیں ہے کہ تسخیرِ کائنات ہی پر کیا موقوف ہے، جب تک انسان میں جنون کی کیفیت پیدا نہ ہو وہ اپنے کسی مقصد میں کامیابی حاصل نہیں کر سکتا۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو عقل اسلئے دی ہے کہ وہ کامیابی کی راہیں متعین کر سکے اور جنوں (عشق) اس لئے دیا کہ وہ اُن راہوں پر گامزن ہو سکے۔

عقل دادی ہم جنونے دہ مرا
رہ بجذب اندرونے دہ مرا

---

[1] صبحِ ازل یہ مجھ سے کہا جبرئیل نے   جو عقل کا غلام ہو وہ دل نہ کر قبول

اس کے بعد علم (عقل) اور عشق میں موازنہ کرکے اس حقیقت کو واضح کیا ہے کہ

ع بے تجلی زندگی رنجوری است

آخری بند میں انہوں نے جاودانی ہونے کی آرزو کی ہے۔ چونکہ یہ وہ آرزو ہے جو ہر دانشمند انسان کے دل میں موجزن ہے، اس لئے اقبال نے اس آرزو کے پردہ میں فطرتِ انسانی کی صحیح ترجمانی کی ہے۔ اور سچ پوچھو تو زندگی کی یہ ساری گھما گھمی اسی لئے ہے کہ ہر شخص جاودانی ہونا چاہتا ہے[1] یہ دوسری بات ہے کہ جاودانی ہونے کے صحیح طریقہ سے بہت ہی کم لوگ آگاہ ہیں لیکن اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ہر شخص ابدی زندگی کا خواہشمند ہے۔ ہر شخص باقی رہنا چاہتا ہے۔ فنا کے تصوّر سے اس کی رُوح لرزنے لگتی ہے۔ اس سے یہ حقیقت بھی واضح ہوگئی کہ رُوح مادی نہیں ہے بلکہ اُس ہستی کا پرتو ہے جو باقی ہے۔ اور بقا اس کی صفتِ ذاتی ہے۔

اقبال کا مقصد اس کتاب کے لکھنے سے یہ ہے کہ اگر بقا کی خواہش ہے تو "الباقی" کا عشق اختیار کرو۔[2]

پہلے بند کی شرح

کہتے ہیں کہ انسان اپنی فطرت کے اقتضار کی بنا پر "ہم نفس" یا ہمخیال کے لئے تڑپتا رہتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ کوئی ہمدرد، ہمدم اور ہم مذاق انسان

---

[1] کیا خوب کہا ہے وحیدہ نسیم اورنگ آبادی نے:۔

یہ زندگی جمودِ مسلسل بنے نسیم
خواہش اگر بقا کی نہ دامن کشاں رہے

[2] عشق آں زندہ گزیں کو باقی است
وز شراب جانفزایت ساقی است

ملے تو اس سے اپنا دردِ دل بیان کرے (دردِ دل بیان کرنے سے دل ہلکا ہو جاتا ہے) مگر یہ دنیا جو مادّی ہے، اس میں مخلص، ہمدرد اور ہم نفس انسان ناپید ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر شخص مادّیات میں منہمک ہے، اور مادّیات میں جس قدر انہماک ہوگا اسی قدر خود غرضی اور نفس پرستی بلکہ استیثار کا رنگ غالب آتا جائے گا۔

جب رنگِ طبیعت مادّہ پرستانہ ہوگا تو انسان رُوحانی مسائل کے بجائے مادّی مسائل میں دلچسپی لے گا۔ اس کے سامنے یہ سوال آئے گا کہ مرنے کے بعد کیا ہوگا۔ بلکہ وہ ہر وقت اسی فکر میں رہے گا کہ موجودہ زندگی کو کس طرح زیادہ سے زیادہ خوشگوار بنایا جائے؟ اقبالؔ اگر یہ سوال کرتے کہ دولت حاصل کرنے کا طریقہ کیا ہے؟ تو ساری دُنیا ان کی طرف متوجہ ہو جاتی اور ماہرینِ فن ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر روپیہ حاصل کرنے کی اسکیمیں ان کے سامنے رکھتے مگر انہوں نے تو یہ سوال کیا:۔

این جہاں صید است و صیّادیم ما
یا اسیرِ رفتہ از یادیم ما

یعنی اے دانشمندو! اے سائنسدانو! اور اے علم المعیشت کے ماہرو! یہ تو بتاؤ کہ ہم صیّاد (حکمراں) ہیں اور یہ جہان صید (محکوم) ہے یا ہم اس دِلربا، (جہاں یا دُنیا) کی زلفوں میں اسیر ہیں اور اسیر بھی کیسے؟ از یادِ رفتہ!

نوٹ:۔ اقبالؔ نے دُنیا کو اس بے وفا عورت سے تشبیہہ دی ہے جو آئے دن کسی نئے مرد کو اپنی زلفوں میں اُلجھاتی رہتی ہے اور پرانے عاشقوں کو دل سے بھلاتی رہتی ہے یعنی جال میں پھانسا اور چھوڑ دیا ۱۲۔

مطلب یہ ہے کہ ہماری حیثیت کیا ہے؟ ہم اس کائنات پر حاکم ہیں یا یہ کائنات ہم پر حکمراں ہے؟

اب ناظرین خود فیصلہ کرلیں کہ اس دورِ مادّیت میں اس قسم کے مسائل

سے کس کو دلچسپی ہو سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کو عرصۂ دراز تک جدوجہد کے بعد یہ کہنا پڑا۔

زار نالیدم صدائے برنخاست
ہم نفس فرزندِ آدم را کجاست

چونکہ بنی آدم کے دلوں میں یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ انسان زمان و مکان پر غالب آسکتا ہے یا نہیں اور اگر آسکتا ہے تو اس کی صورت کیا ہے، اس لئے "صدائے برنخاست" کسی نے جواب نہیں دیا۔ مجبوراً اقبال کو یہ کہنا پڑا کہ افسوس! مجھے کوئی ہم نفس ہم خیال یا ہم مذاق آدمی نہیں ملتا۔

نوٹ:۔ جو شکایت اقبال کو ہے وہی شکایت ہر شخص کو ہے۔ خود غرضی کا بازار ہمیشہ سے گرم ہے اس لئے جو شخص دوسرے سے ملتا ہے وہ اپنی کسی ذاتی غرض سے ملتا ہے اور جب وہ غرض پوری نہیں ہوتی تو بھی قطع تعلق کر لیتا ہے۔ اور پوری ہو جاتی ہے تو بھی ۱۲۔ چونکہ خود غرضی دستورِ عالم اور قانونِ زندگی ہے اسلئے اگر لاکھوں کروڑوں میں کوئی اللہ کا بندہ مخلص نکل آتا ہے، اسے بھی دنیا خود غرضوں ہی کے زمرہ میں شامل کر دیتی ہے ۱۲۔

خلاصۂ کلام یہ کہ انسان کو اس دنیا میں ہر شے مل سکتی ہے مگر ہم نفس نہیں مل سکتا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر شخص خود غرض ہے۔ اس لئے اپنا فائدہ مدِ نظر رکھتا ہے۔

دوسرا بند کہتے ہیں کہ میں اُس "یوم" سے تو واقف ہوں جس کی بدولت دنیا میں کاخ و کو (محلات اور کوچے) منور ہو جاتے ہیں۔ یعنی وہ "روز" جس کا وجود گردشِ زمین پر موقوف ہے۔ لیکن میں اُس "روز" کا آرزومند ہوں (یعنی اُس زندگی کا طالب ہوں) جس کا تعلق گردشِ زمین یا اجرامِ سماوی سے نہیں ہے اس کی صفات حسبِ ذیل ہیں:۔

اے خوشا آں روزے کہ از ایام نیست   صبح او را نیمروز و شام نیست

صوت را چوں رنگ دیدن می تواں　　　　روشن از نورش اگر گردد رواں
نوبتِ اولا یزال و بے مرور　　　　غیب ہا از تابِ او گردد حضور

(ا) وہ روز یا یوم بظاہر یوم ہے یعنی رسماً اس پر بھی یوم کا اطلاق ہوتا ہے۔ مگر درحقیقت وہ "ایام" (تسلسلی زمانہ) سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ محض شراکت اسمی ہے۔ نام بھی اس کا یوم یا روز ہی ہے مگر اُسے معروف زمان و مکان سے کوئی علاقہ یا نسبت نہیں ہے۔

(ب) اسی لئے اُس دن کی صبح ایسی ہے کہ نہ اس کی دوپہر ہے نہ شام۔ بالفاظِ دگر وہ دن ایسا ہے کہ اس کا وجود گردشِ زمین پر موقوف نہیں ہے اسی لئے نہ اس میں صبح ہوتی ہے نہ شام۔ وہ زمان تو ہے مگر تسلسلی زمان نہیں ہے اس میں نہ کل ہے نہ آج، نہ گذشتہ ہے نہ آئندہ۔

(ج) اگر اُس "یوم" کے نور سے رُوحِ انسانی منوّر ہو جائے یعنی اگر انسان اُس زمانہ میں زندگی بسر کر سکے تو اس میں یہ طاقت پیدا ہو جائے گی کہ وہ آوازوں کو بھی اسی طرح دیکھ سکے گا جس طرح رنگوں کو دیکھتا ہے یعنی اس کے حواسِ خمسہ میں انقلابِ عظیم پیدا ہو جائے گا۔

بظاہر یہ بات خلافِ عقل ہے کہ انسان آواز کو دیکھ سکے لیکن اگر کوئی شخص اُس غیر مادی "روز" میں زندگی بسر کر سکے تو وہ فوق الفطرت طاقتوں کا مالک ہو جائے گا۔ اور اس کے لئے وہ باتیں ممکن ہو جائیں گی جو ہمارے لئے ناممکن ہیں۔

(د) اُس "روز" میں یہ خاصیت ہے کہ اس کی روشنی سے غیب، حضور میں تبدیل ہو جاتا ہے یعنی انسان مغیبات پر مطلع ہو سکتا ہے یا صاف لفظوں میں یوں سمجھو کہ عالم الغیب ہو سکتا ہے اور یہ خدا کی صفت ہے یعنی اس میں بھی خدائی صفات پیدا ہو سکتی ہیں۔

(ہ) اُس "روز" کی نوبت (عرصہ، زمانہ، وقتہ، مدت، تغیر، انقلاب، تحوّل، گردش، وقفہ) ایسی ہے کہ نہ اسے زوال ہے اور نہ اس میں بقاء یا گذر نے

کی صفت ہے۔ یعنی "الآن کما کان" کی کیفیت ہے اس لیے جو شخص اس زمانہ میں زندگی بسر کرے گا وہ بھی لایزال ہو جائے گا۔ یعنی جب وہ اس تسلسلی زمان پر غالب آجائے گا اور اُس "زمانِ بے مرور" میں زندگی بسر کرے گا تو موت سے بالاتر ہو جائے گا۔

اقبالؔ کی رائے میں فنا کا سبب یہ ہے کہ جو شخص "روزِ جہانِ چار سو" میں رہتا ہے، وہ لامحالہ محکومِ زمان ہوتا ہے، یعنی "زمانہ اس میں سما جاتا ہے" زمانہ اسے اپنے اندر لے لیتا ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ فنا ہو جاتا ہے کیونکہ یہ زمانہ جو گردشِ خور سے پیدا ہوتا ہے خود ہر آن فنا ہوتا رہتا ہے (جب تک ۲۷ اگست ۱۹۵۵ء کا دن فنا نہ ہو جائے ۲۸ اگست (اتوار) کا دن پیدا نہیں ہو سکتا اور اگر کسی طرح ۲۷ اگست کو دوام نصیب ہو جائے تو قیامت تک ۲۸ اگست موجود نہیں ہو سکتا) اب پڑھیے اس مصرع کو:۔

ع ہر کہ گنجد اندرو، میرد درو

قارئین اِن صفاتِ خمسہ پر غور کریں تو انہیں معلوم ہو جائے گا کہ اقبالؔ کی مراد "روز" سے دن نہیں ہے بلکہ وہ زندگی ہے جس میں یہ صفات پائی جائیں۔ اور اگر "روز" سے زماں مراد لیا جائے تو پھر یہ تسلسلی زماں ہرگز مراد نہیں ہے بلکہ 'زمانِ ایزدی' مراد ہے جس میں نہ دن ہے نہ رات۔

دونوں صورتوں میں مطلب ایک ہی ہے کہ اے خدا مجھے ایسی زندگی عطا فرما جو زمان و مکان کی قیود سے بالاتر ہو یا اے خدا میں ایسے زماں میں رہنا چاہتا ہوں جو تسلسلی زمان سے بالاتر ہو جس میں نہ دن ہو نہ رات یعنی ایسی زندگی چاہتا ہوں جو زمان کی محکوم نہ ہو بلکہ خود، ان دونوں پر حکمراں ہو —— جس طرح تو ان دونوں پر حکمران ہے۔

اگر انسان کی زندگی اس نہج پر بسر ہونے لگے کہ وہ

(الف) آواز کو دیکھ سکے۔

(ب) مغیبات پر مطلع ہو سکے (غیب اس کے لیے حضور ہو جائے) یعنی ان اشیا یا حقائق کو دیکھ سکے جو نظروں سے پوشیدہ ہیں۔

(ج) مرورِ ایام سے بالاتر ہو جائے یعنی اس کے لئے ماضی، حال اور استقبال تینوں ایک ہو جائیں۔

تو غور کیجئے وہ حیاتِ ایزدی میں شریک ہو گیا یا نہیں؟ یا اس میں خدائی صفات پیدا ہو گئیں یا نہیں؟ بالفاظِ دگر وہ زمان و مکان پر غالب آگیا یا نہیں؟ یہ کائنات اس کی محکوم ہو گئی یا نہیں وہ نائبِ حق ہو گیا یا نہیں۔؟

اقبالؒ نے کتاب کے آغاز ہی میں اس کا بنیادی تصور واضح کر دیا کہ میں یہ کتاب اس لئے لکھ رہا ہوں کہ مسلمانوں کو یہ معلوم ہو جائے کہ اگر وہ عشقِ رسولؐ اختیار کر لیں تو زمان و مکان پر غالب آ کر اپنے اندر صفاتِ ایزدی پیدا کر سکتے ہیں اور جب یہ صفات پیدا ہو جائیں گی تو وہ نائبِ حق یا خلیفتہ اللہ بن جائیں گے۔

نائبِ حق در جہاں بودن خوش است
بر عناصر حکمراں بودن خوش است

اقبالؒ کی رائے میں نائبِ حق یا خلیفتہ اللہ وہ ہے جو عناصر پر حکمراں ہو یعنی زمان و مکان پر غالب ہو، اگر ایک مسلمان اپنے اندر یہ صفت پیدا نہیں کرتا تو وہ مقامِ نیابتِ الٰہیہ پر فائز نہیں ہو سکتا۔ اور جب وہ عشقِ رسولؐ کی بدولت فنا فی اللہ ہو جائے گا۔ یعنی صفاتِ ایزدی اپنے اندر پیدا کر لے گا تو وہ دیکھے گا کہ

ع یمِ ایام در یک جام غرق است

یعنی یہ ساری کائنات اس میں سمائی ہوئی ہے۔

یہی بات تو فرشتہ نے دائی حلیمہ سے کہی تھی کہ

غم مخور یاوہ نگردد او ز تو — بلکہ عالم یاوہ گردد اندرو (رومیؒ)

یعنی اے حلیمہ! غم مت کھا وہ ذاتِ پاکؐ تجھ سے گم نہیں ہو گی بلکہ ایک دن سارا عالم اس میں گم ہو جائے گا۔ صلی اللہ علیہ وسلم

اقبالؔ نے جو کہا ہے کہ ع یم ایام دریک جام غرق است

تو یہاں "جام" سے قلبِ مومن مراد ہے اور یہ مضمون دراصل بیدلؔ کے اس شعر سے ماخوذ ہے:-

زسیرِ عالمِ دل غافلیم ورنہ حباب
سرے اگر بگریباں فرو برد دریاست

خلاصۂ کلام اینکہ اگر انسان اُس روز یا اُس زمان میں زندگی بسر کر سکے جو ایزدی زمان ہے تو ع صوت را چوں رنگ دیدن می تواں

اقبالؔ کہتے ہیں کہ اگر انسان تسلسلی زمان پر غالب آجائے اور ایزدی زمان میں زندگی بسر کرنے لگے تو اس میں بھی خدائی صفات پیدا ہو جائیں گی یعنی جمیعِ غیب، اس کے لئے حضور بن جائے گا۔ اور کل زندگی ایک مستقل "حال" کی مصداق ہو جائے گی جس میں نہ دن ہو گا نہ رات ہو گی۔ جس طرح خدا لایزال ہے وہ بھی لایزال ہو جائے گا۔ اور یہی انسان کا نصب العین ہے کہ وہ خدائی صفات اپنے اندر پیدا کرے۔ اس کو اقبالؔ "یزداں بکمند آور دن" سے اور صوفیہ "فنافی اللہ" سے تعبیر کرتے ہیں۔

نوٹ:- بزرگانِ دین مثلاً خواجگانِ چشتؒ کی زندگیوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات نے عشقِ رسولؐ کی بدولت زمان و مکان کو مسخر کر لیا تھا اسی لئے ان سے محیر العقول کارنامے سرزد ہو سکے اور اسی میں ان کی کامیابی کا راز مضمر ہے۔ ۱۲

زمانِ ایزدی کی صفات بیان کرنے کے بعد اقبالؔ کہتے ہیں کہ اے خدا! تو مجھے اس "روزِ بے سوز" سے نجات دے اور "وہ روز" (جس میں نہ دن ہے نہ رات) عطا فرما!

روزِ بے سوز" کی ترکیب غور طلب ہے! اس میں اقبال نے تسلسلی زمان کی ماہیت واضح کردی ہے یعنی "یہ روزِ بے سوز" کنایہ ہے اُس زندگی سے جو عشقِ حقیقی (عشقِ رسول ؐ) سے معریٰ ہو۔

'روز' کنایہ ہے زندگی سے، پس "روزِ بے سوز" کا مطلب ہوا وہ زندگی جس میں سوز نہ ہو۔ اقبال کہتے ہیں کہ اے خدا اس بے سوز و گداز زندگی سے نجات دے کیونکہ یہ وہ زندگی ہے جو حیوانات بسر کرتے ہیں اگر انسان بھی یہی زندگی بسر کرتا رہے تو وہ کبھی ہرگز نیابتِ الٰہیہ کے مقام پر نہیں پہنچ سکتا۔

یعنی اے خدا مجھے عشقِ رسول ؐ میں فنا کردے تاکہ مجھے وہ زندگی نصیب ہو سکے جس میں صوت کو دیکھ سکتے ہیں اور غیب، حضور ہو جاتا ہے اور زمانہ ایک مستقل حال بن جاتا ہے۔

اقبال نے شروع ہی میں دعا کے پردہ میں قارئین کو کتاب کے بنیادی تصوّر سے آگاہ کردیا۔ اور یہ بھی بتادیا کہ انسان کا نصب العین بھی یہی ہے کہ زمان و مکان پر غلبہ حاصل کرے تاکہ مقصدِ حیات سے ہمکنار ہو سکے۔

نوٹ:۔ اقبال نے "خطباتِ مدراس" میں ص ۵ پر عراقی کا نظریہ باین الفاظ بیان کیا ہے کہ "وہ زمان کی بہت سی انواع و اقسام تسلیم کرتے ہیں جو خالص جسمانیات اور خالص روحانیات کے درمیان وجود کے مختلف مراتب سے نسبت رکھتی ہیں مثلاً حیوانات کا 'زمان' اور ہے، انسان کا زمان اور ہے، کثیف اجسام کا زمان، جو گردشِ افلاک سے پیدا ہوتا ہے، ماضی، حال اور مستقبل میں قسمت پذیر ہو سکتا ہے۔ اور اس کی نوعیت ایسی ہے کہ جب تک ایک دن ختم نہ ہو جائے دوسرا دن نہیں آسکتا۔ غیر مادی ہستیوں کا زمان بھی تسلسلی نوعیت رکھتا ہے لیکن اس کا مرور اس قسم کا ہے کہ کثیف اجسام کا ایک سال غیر مادی وجود کے زمان میں ایک دن سے زیادہ نہیں ہوتا۔

غیر مادی ہستیوں کے مراتب میں بالاتر مقام پر پہنچکر اگر ہم بتدریج اوپر کی طرف

صعود کرتے جائیں تو انجام کار زمانِ ایزدی تک پہنچ جائیں گے۔ یہ وہ زمانہ ہے جو مرور سے بالکل منزہ اور پاک ہے اس میں نہ ماضی ہے نہ استقبال۔ اس کی تقسیم نہیں ہو سکتی۔ نہ اس میں توالی ہے نہ تعاقب نہ قبلیت ہے نہ بعدیت۔ اس کا نہ آغاز ہے نہ انجام۔ یہی وجہ ہے کہ خدا کی آنکھ تمام مشہود یا مرئی اشیاء کو آنِ واحد میں دیکھ سکتی ہے اور اس کا یہ فعل مشاہدہ قسمت ناپذیر ہے۔ ایزدی زمان وہ ہے جسے قرآن نے ام الکتاب سے تعبیر کیا ہے، جس میں تمام تاریخی ادوار ایک فوق الابد 'حال' میں مجتمع ہو جاتے ہیں۔

اتنا اور ملحوظ رہے کہ اگر انسان عشق اختیار نہیں کرے گا تو ہمیشہ 'روز بے سوز' میں زندگی بسر کرے گا یعنی عشق کی بدولت وہ زندگی نصیب ہو سکتی ہے جو مرور ایام (تسلسلی زمان) سے بالاتر ہے۔ عشق سے انسان میں ایسی طاقت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ زمان و مکان پر غالب آ سکتا ہے اور حیاتِ ایزدی سے بہرہ اندوز ہو سکتا ہے۔

اس جگہ اس بات کی صراحت بھی ضروری ہے کہ عشقِ رسول ؐ جس کی بدولت انسان اپنے اندر خدائی صفات پیدا کر سکتا ہے، مرشدِ کامل کی صحبت کے بغیر پیدا نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے اقبال نے اپنی تمام تصانیف میں صحبتِ مرشد سے استفادہ کی تلقین کی ہے۔ اور اسی لئے انہوں نے اس کتاب کے آخر میں یہ نصیحت کی ہے کہ اگر تمہیں کسی "مردِ خبیر" کی صحبت نصیب نہ ہو سکے تو پیر رومیؒ یعنی مثنوی کو اپنا رہنما بنا لو۔ اس کتاب کی بدولت تمہارے اندر سوز و گداز کا رنگ پیدا ہو جائے گا اور یہی سوز و گداز تمہارا رہنما بن جائے گا۔

پیرِ رومیؒ را رفیقِ راہ ساز
تا خدا بخشد ترا سوز و گداز

یعنی اصل چیز سوز و گداز ہے، اسے پیدا کرو، خواہ یہ رنگ صحبتِ مرشد سے پیدا ہو یا مثنوی کے مطالعہ سے اس کے بغیر راہ طے نہیں ہو سکتی جب یہ

رنگ پیدا ہو جائے گا تو حق تعالیٰ خود اپنی طرف کھینچ لیں گے۔ اور خود سامان مہیا کر دینگے۔
ان کی بارگاہ میں صرف ایک ہی چیز کی قیمت ہے اور وہ سوز و گداز سے بھرا ہوا دل ہے۔
بس اس راہ میں سوز و گداز شرط ہے اور اسی پر کامیابی کا انحصار ہے۔

تیسرا بند

دوسرے بند میں انہوں نے ہمیں یہ بتایا کہ انسان اپنے مقام پر اس وقت فائز ہو سکتا ہے جب وہ زمان و مکان پر غالب آجائے۔ یہاں پہنچکر قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوگا کہ کیا انسان میں یہ استعداد ہے؟ کیا اس میں یہ صلاحیت ہے کہ زمان و مکان پر غالب آجائے؟
اس بند میں اسی سوال کا جواب دیا ہے کہ بیشک انسان میں یہ صلاحیت ہے اور اور اس کا ثبوت قرآن حکیم کی اس آیت سے دیا ہے۔ وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَه

اس بند میں بظاہر خدا سے خطاب کیا ہے لیکن دراصل ہمیں ہمارے مقام سے آگاہ کیا ہے۔ یہ اسلوبِ بیان، یہ ڈرامائی انداز محض اثر آفرینی کی غرض سے اختیار کیا ہے۔

عرض کرتے ہیں کہ اے مولیٰ کریم! اگر میں نے تجھ سے یہ التجا کی ہے کہ مجھے اُس زندگی سے بہرہ اندوز فرما جس میں 'غیبت' حضور ہو جاتا ہے تو یہ درخواست بیجا تو نہیں ہے یہ دُعا ایسی تو نہیں ہے کہ قبول نہ ہو سکے۔

اے خدا! اگر میں اس زندگی کا اہل نہیں ہوں تو

(ا) آیۂ تسخیر کس کی شان میں نازل ہوئی ہے؟
(ب) یہ کائنات کس کی عظمتِ شان اور علوِ مرتبت پر حیران ہے؟
(حیرانی کنایہ ہے اعترافِ بلندئ مقام سے)
(ج) تو نے علم اسماء کسے سکھایا؟
(د) کس نے تیری محبت کی شراب پی؟ کس نے بارِ امانت اُٹھایا؟
تیرے سوال کے جواب میں "بلیٰ" کس نے کہا تھا؟

(ہ) تو نے ساری مخلوقات میں کس کو اشرف قرار دیا؟
(و) اپنا جلوہ کس کو دکھایا؟ طور پر کس کو بلایا؟
(ز) تو نے "اُدعُونِیٓ" کس سے کہا؟
غور کیجیے اقبالؔ نے کیسی جامعیت اور دلکشی کے ساتھ انسان کے اشرف المخلوقات ہونے پر دلائل و شواہد فراہم کئے ہیں! یہ سب قرآنِ کریم کی آیات سے مستنبط ہیں۔

ذیل میں وہ آیات درج کرتا ہوں:-

۱۔ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا مِّنْهُ (۴۵-۱۳)
اور اللہ تعالیٰ نے آسمانوں اور زمین میں جو کچھ ہے سب کو تمہارا خادم بنا دیا ہے۔
۲۔ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ (۱۴-۳۳)
اور سورج اور چاند کو جو مقررہ راستہ پر گردش کرتے ہیں تمہارا خادم بنا دیا ہے اور (اسی طرح) رات اور دن کو تمہارا خادم بنا دیا ہے۔
۳۔ وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا (۲-۳۱)
اور اللہ تعالیٰ نے آدم کو کائنات کی تمام اشیا کا علم عطا فرما دیا۔ مفسرین نے علم اشیاء سے اشیاء کے خواص کا علم مراد لیا ہے جس کی بدولت سائنٹیفک ترقی اور تحقیقات ممکن ہو سکی۔
۴۔ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوْا بَلٰی
اللہ تعالیٰ نے سب ارواح سے دریافت فرمایا کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟
ان سب نے کہا ہاں (بیشک تو ہمارا رب ہے) (۷-۱۷۲)
۵۔ اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰۤى اٰدَمَ وَنُوْحًا وَّاٰلَ اِبْرٰهِيْمَ وَاٰلَ عِمْرٰنَ عَلَى الْعٰلَمِيْنَ
بیشک اللہ تعالیٰ نے آدمؑ اور نوحؑ اور آلِ ابراہیمؑ اور آلِ عمرانؑ کو دنیا کی دیگر قوموں پر سربلندی عطا کی۔
"لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْٓ اٰدَمَ وَحَمَلْنٰهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنٰهُمْ مِّنَ الطَّيِّبٰتِ (۱۷-۷۰)

بیشک ہم نے بنی آدم کو بزرگی عطا کی اور خشکی اور تری میں سواری عطا کی اور پاکیزہ اشیاء بطور رزق عطا کیں۔

۶۔ قَالَ رَبُّكُمُ ادْعُوْنِیْٓ اَسْتَجِبْ لَكُمْ ط (۴۰-۶۰)

تمہارے رب نے فرمایا "اے میرے بندو! تم مجھے پکارو میں تمہاری پکار کا جواب دوں گا۔"

چوتھا بند اس بند میں اقبال نے یہ بات واضح کی ہے کہ موجودہ زمانہ میں ہر شخص عقل کی پیروی کر رہا ہے۔ حالانکہ انسان کی روحانی اور اخلاقی ترقی عشق کی اتباع پر موقوف ہے۔ عقل، انسان کو مادی منفعت اور جسمانی آسائش کے راستے تو بتا سکتی ہے مگر روح کی تسکین کا سامان مہیا نہیں کر سکتی۔

کہتے ہیں کہ دنیا والے تو عقل کے غلام ہیں اور میں عشق کا غلام ہوں اس لئے جو بے تابی میرے اندر ہے وہ دوسروں میں کہاں نظر آسکتی ہے؟

ع جانِ بیتابے کہ من دارم کجاست؟

یہی وجہ ہے کہ اقبال کو ساری عمر کوئی ہم نفس نہیں ملا۔

اس کے بعد کہتے ہیں کہ 'وجود' مدتوں تک اپنی مخفی صلاحیتوں کو ظاہر کرنے کے لئے جدوجہد کرتا ہے اور ارتقائی منازل طے کرتا ہے تب کہیں جاکر کوئی عاشق (اللہ کا بندہ) پیدا ہوتا ہے۔

اے خدا! اگر تو مجھ سے ناراض نہ ہو تو میں یہ عرض کروں کہ تیری یہ دنیا (زمین شورہ زار) عشق و عاشقی کی زندگی کے لئے مطلق سازگار نہیں ہے کیونکہ یہاں ہر جگہ خود غرضی کا سکہ چل رہا ہے۔ اور خود غرضی اور عاشقی، یہ ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ اندریں حالات اگر ایک عاشقِ صادق بھی کہیں پیدا ہو جائے تو بہت غنیمت ہے۔ اے خدا! میں بہت تاریک دور میں زندگی بسر کر رہا ہوں تو اپنے کرم سے میری زندگی کو منور کر دے۔ یعنی مجھے دولتِ عشق عطا فرما دے۔

ع برق را از بر فتادن باک چیست؟

پانچواں بند

اے خدا! مجھے اپنی محبت عطا فرما تاکہ
(ا) مجھ پر حقائق واضح ہو سکیں۔
(ب) میرے اندر روحانیت پیدا ہو سکے
اے خدا! ہم تیرے گنہ گار بندے تجھے ڈھونڈ رہے ہیں مگر تجھے پا نہیں سکتے۔ تو ہمیں نظر نہیں آتا!
یہ کہہ کر اقبالؒ خود اپنی غلطی کا اعتراف کرتے ہیں کہ اے خدا! میں نے جو یہ بات کہی کہ "تو ہم سے دور ہے" یہ بالکل غلط اور خلافِ واقعہ ہے حقیقت یہ ہے کہ تو ہر جگہ موجود ہے، ہر شئے میں تیرا ہی جلوہ ہے، ہر شئے سے تو ہی ظاہر ہو رہا ہے۔
سارا قصور ہمارا ہی ہے تو، تو ہم سے ہماری رگِ جان سے بھی زیادہ قریب ہے، اور ہر وقت ہمارے ساتھ ہے خواہ ہم کہیں بھی ہوں

۱۔ وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ
۲۔ وَھُوَ مَعَکُمْ اَیْنَمَا کُنْتُمْ

ہم ہی اندھے ہیں جو تجھے دیکھ نہیں سکتے۔ اگر ہمارے اندر عشقِ رسولؐ کی بدولت "نظر" پیدا ہو جائے تو ہم ہر شئے میں تیرا جلوہ دیکھ سکتے ہیں۔

برگِ درختانِ سبز، در نظرِ ہوشیار
ہر ورقے دفتریست از معرفتِ کردگار (سعدیؒ)

اے خدا! میں اس بے سوز و گداز زندگی سے عاجز آگیا ہوں یا تو مجھے وہ آنکھ عطا کر جو تجھے دیکھ سکے یا پھر اس "جانِ بے دیدار" کو مجھ سے واپس لے لے۔ تو نے مجھے عقل دی ہے تو عشق (جنون) کی دولت بھی عطا فرما! تاکہ میں مقصدِ حیات میں کامیاب ہو سکوں۔
اس کے بعد اقبالؒ، علم اور عشق کا مختصر موازنہ کرتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ
۱۔ علم کا مقام ذہن یا سوچ وچار ہے لیکن عشق کا مقام قلب ہے۔ جو ہمیشہ

بیدار رہتا ہے۔

"قلبِ لانیام" وہ قلب جو کبھی نہ سوئے۔ کنایہ ہے دل کی بیداری سے۔ جب عاشق "وَاذْکُرُوا اللّٰہَ کَثِیْرًا" پر عمل کرتا ہے تو ذکرِ الٰہی کی برکت بلکہ تاثیر سے اس کا دل جاری ہو جاتا ہے یعنی خواہ وہ کسی حال میں ہو، اس کا دل ذکرِ الٰہی میں مشغول رہتا ہے۔ اس کو صوفیہ اپنی اصطلاح میں "دل کا جاری ہو جانا" کہتے ہیں اور اقبالؔ اس کو دل کے زندہ ہو جانے سے تعبیر کرتے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں:۔

دلِ مردہ دل نہیں ہے اسے زندہ کر دوبارہ
کہ یہی ہے اُمتّوں کے مرضِ کہن کا چارہ

اسی دلِ زندہ کو قلبِ لانیام بھی کہتے ہیں۔ یعنی عاشق کا دل ہر وقت ذکر میں مشغول رہتا ہے، سوتے میں بھی جاگتے میں بھی۔ ذکر سے مراد، یاد بھی ہے اور توجہ بھی اور لگن بھی اور رابطہ بھی اور دھیان بھی۔

ادنیٰ درجہ میں اس کا تجربہ عشقِ مجازی میں بھی ہو سکتا ہے جب کسی کو کسی سے محبت ہو جاتی ہے تو وہ شخص خواہ میز کرسی لگائے پڑھ رہا ہو یا لکھ رہا ہو یا دفتر میں فائلوں سے سر کھپا رہا ہو یا دکان پر سودا بیچ رہا ہو۔ یا سڑک پر کنکر کوٹ رہا ہو یا کلاس میں لیکچر دے رہا ہو غرضیکہ کسی حال میں بھی کیوں نہ ہو، دھیان اس کا اپنی محبوبہ ہی کی طرف ہوتا ہے بظاہر وہ کسی کام میں مشغول نظر آتا ہے مگر اس کا دل اسی کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ بس اسی کو "ذکر" کہتے ہیں۔

حضورِ انور، سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا تو کہنا ہی کیا ہے۔ آپؐ کے غلاموں کی زندگیوں کا مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت واضح ہو سکتی ہے کہ وہ ہر حال میں "دل بیار و دست بکار" کے اصول پر عامل رہتے تھے اور اسی لئے وہ اطمینانِ قلب کی دولت سے مالا مال تھے:۔

اِلَا بِذِکْرِ اللّٰہِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوْبُ۔

۲- جب تک علم (عقل) عشق سے روشنی اور ہدایت حاصل نہ کرے اس وقت تک اس کی حیثیت "تماشا خانۂ افکار" سے زائد نہیں ہوتی۔ جب تک علم (عقل) عشق کے تابع نہ ہو اس وقت تک اس میں انسان کو فائدہ پہنچانے کی صلاحیت پیدا نہیں ہوتی۔

اور یہ تماشا خانہ گویا 'سحر سامری' ہے جس کی کوئی اصلیت نہیں ہے، محض فریب نظر ہوتا ہے، جس سے لوگ گمراہ ہو جاتے ہیں۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جب تک علم (عقل) کو روح القدس (عشقِ الٰہی) کی تائید حاصل نہ ہو، اس کی حیثیت، افسونگری سے زیادہ نہیں ہے۔

اقبال نے علم (عقل) کو ہمیشہ "تماشا خانۂ افکار" یا بتکدہ تصورات سے تعبیر کیا ہے۔

عقل و دل و نگاہ کا مرشدِ اولیں ہے دل
عشق نہ ہو تو شرع و دیں، بتکدۂ تصورات

تماشا خانۂ افکار یا بتکدۂ تصورات سے اقبال کا دراصل مطلب یہ ہے کہ محض عقل، انسان کو منزلِ مقصود تک نہیں پہنچا سکتی۔ اس کی حالت یہ ہے کہ مثلاً آج وہ ہستی باری تعالیٰ پر ایک دلیل قائم کرتی ہے تو کل خود ہی اس کے ابطال پر دلیل قائم کر دے گی۔ یعنی جو دلیل آج علم (عقل) کے دربار میں مقبول ہے کل وہی دلیل مردود ہو جائے گی۔ بالفاظِ دگر، عقل، افکار و تصوراتِ مختلفہ، متضادہ اور متعارضہ کا ایک تماشا خانہ ہے جس میں ہر روز نئے نئے تصورات جلوہ گر ہوتے رہتے ہیں اور تھوڑی دیر کے لئے جھلک دکھا کر اسی طرح خارج ہو جاتے ہیں جس طرح "ایکٹر" تماشا دکھا کر "اسٹیج" سے غائب ہو جاتے ہیں۔

علاوہ بریں عقلِ انسانی، جو تصورات قائم کرتی ہے ان کی صحت پر اسے کبھی بھی یقین نہیں ہوتا (کیوں نہیں ہو سکتا) اس کی وجہ یہ ہے کہ عقل کا دارومدار اُن معلومات پر ہے جو بذریعہ حواس خمسہ حاصل ہوتی ہیں اور حواس کے متعلق ہر شخص

جانتا ہے کہ وہ غلطی کرتے رہتے ہیں۔ یعنی جو علم حواس سے حاصل ہوتا ہے وہ یقینی نہیں ہوتا، اس لئے تصوراتِ ذہنی اور افکارِ عقلی بھی لائق اعتماد نہیں رہے۔ اندریں حالات اگر اقبالؔ نے علم کو "سحرِ سامری" سے تعبیر کیا تو کیا بیجا ہے؟

فرماتے ہیں کہ جب تک "تجلّی" یعنی عشق رہنمائی نہ کرے کوئی عقلمند آدمی محض اپنی عقل کے بل بوتے پر منزلِ مقصود تک نہیں پہنچ سکتا۔ بلکہ وہ اپنے خیالاتِ متضادہ کی کشمکش میں ہی مبتلا رہتا ہے اور انجام کار حیرانی اور پریشانی کے صحرا میں ساری عمر بھٹکتا رہتا ہے۔

نوٹ:۔ اسی سرگشتگی اور گمراہی کو اقبالؔ نے "مُردن" سے تعبیر کیا ہے، اور اکبر الٰہ آبادی نے اسی خیال کو یوں ظاہر کیا ہے:۔

عقل کو کچھ نہ ملا علم میں حیرت کے سوا
دل کو بھایا نہ کوئی رنگ محبت کے سوا

کہتے ہیں کہ تجلّی کے بغیر یعنی عشقِ صادق کے بغیر انسانی زندگی مستقل عذاب یا مصائب و آلام کا منبع بن جاتی ہے اور انسان بلا شبہ اطمینان، تسکین اور راحتِ قلبی سے محروم ہو جاتا ہے۔ اقبالؔ نے 'رنجوری' کا لفظ استعمال کیا ہے۔ یہ شاعری نہیں ہے، بلکہ حقیقت ہے۔ رنجوری کے معنی ہیں مرض یا بیماری۔ اور اس میں شک نہیں کہ ہر وہ شخص جو عاشق نہیں ہے، اخلاقی اور روحانی اعتبار سے مریض (رنجور) ہوتا ہے۔ صرف عشق ہی میں یہ طاقت ہے کہ وہ رُوح کے تمام امراض کا ازالہ کر سکتا ہے:۔

شاد باش اے عشقِ خوش سودائے ما
اے طبیبِ جملہ علت ہائے ما (رومیؒ)

تجلّی کے بغیر

۱۔ زندگی تو رنجوری (سراسر دُکھ) ہے، اور

۲۔ عقل مہجوری ہے یعنی منزلِ مقصود سے دوری ہے۔ یا حریم ناز (درجاناں)

سے جدائی ہے ۔ یعنی بذریعۂ عقل ایک آدمی، خدا (محبوب) سے داصل نہیں ہو سکتا۔ اور

۳۔ دین مجبوری ہے۔ یعنی جو مسلمان عاشق نہیں ہے، وہ اپنے آپ کو مجبور (بیچارہ، عاجز اور درماندہ) سمجھتا ہے صرف عاشق اپنے آپ کو مختار سمجھ سکتا ہے۔

دوسرے معنی یہ ہیں کہ ہر عقلمند آدمی مسلکِ جبر کی طرف مائل ہوتا ہے کیونکہ عقل اسے دلیلوں سے قائل کرتی ہے کہ انسان مجبور ہے اور چونکہ مجبور ہے اس لئے اُس سے باز پُرس نہیں ہو گی۔

عاشق، برعکس ایں، اختیار کی طرف راغب ہوتا ہے یعنی وہ مسلک اختیار پر عامل ہوتا ہے۔ وہ یہ سمجھتا ہے کہ میں اللہ کا نائب ہوں اس لئے اگر مجھ میں اختیار نہ ہو تو نیابت کیسے کروں گا۔

تیسرا مفہوم یہ ہے کہ جب ایک شخص مسلکِ عشق اختیار کرتا ہے تو اس کے اندر شانِ اختیار پیدا ہو جاتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ

جب عاشق اللہ کی اطاعت کرتا ہے تو اس کی اندر اللہ کی صفات کا عکس جلوہ گر ہونا شروع ہو جاتا ہے کیونکہ عشق کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ عاشق کو معشوق کے رنگ میں رنگنا شروع کر دیتا ہے۔ تصوّف کی اصطلاح میں اس کو جذب و انجذاب کہتے ہیں یعنی عاشق، معشوق کو اپنے اندر جذب کرنا شروع کر دیتا ہے اور رفتہ رفتہ اس میں اس کے سارے خواص پیدا ہو جاتے ہیں جس طرح لوہے میں آگ کی صفات جلوہ گر ہو جاتے ہیں، اگر وہ کچھ عرصہ تک آگ میں پڑا رہے (یعنی اگر وہ اپنے کو آگ میں فنا کر دے)

اللہ کی صفات میں سے سب سے بڑی صفت قدرت اندا اختیار ہے پس عاشق میں بھی ان صفات کا عکس نظر آنے لگتا ہے۔ یعنی عاشق، مقامِ جبر سے نکل کر مقامِ اختیار پر فائز ہو جاتا ہے۔

فی الجملہ یہ شعر جاوید نامہ کے "بہترین نشتر دل"[۲] میں سے ایک سا ہے۔ مثنوی

پس چہ باید کرد میں انہی مضامین کو باندازِ دگر بیان کیا ہے:-

فاش می خواہی اگر اسرارِ دیں | جز با عماقِ ضمیرِ خود مبیں
گر نہ بینی دین تو مجبوری است | ایں چنیں دیں از خدا مہجوری است
بندہ تا حق را نہ بیند آشکار | بر نمی آید ز جبر و اختیار

کہتے ہیں کہ یہ دنیا جو کوزہ و دشت و بحر و بر سے مرکب ہے ہم اپنی غلطی کی بناء پر اس سے "نظر" کے طالب ہیں لیکن یہ مادی دنیا ہمیں صرف "خبر" دے سکتی ہے "نظر" تو کسی صاحبِ نظر کی صحبت سے حاصل ہو سکتی ہے۔

خرد کے پاس 'خبر' کے سوا کچھ اور نہیں
ترا علاج 'نظر' کے سوا کچھ اور نہیں

عقل، نہ خود حقیقت کو دیکھ سکتی ہے نہ ہمیں دکھا سکتی ہے کیوں؟ اس لئے کہ وہ 'نظر' سے محروم ہے۔ اس کا دارو مدار تو 'خبر' پر ہے یعنی اُن اطلاعات پر جو اس کو حواسِ خمسہ سے حاصل ہوتی ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ خبر کی بدولت انسان، جان سکتا ہے، دیکھ نہیں سکتا اسی لئے سلطان ابو سعید ابو الخیرؒ نے ابن سینا کی گفتگو سن کر اپنے خدام سے یہ فرمایا تھا "انچہ اوی داند ما می بنیم"

بات صرف اتنی ہے کہ 'خبر' میں ہمیشہ کذب (جھوٹ) کا احتمال رہتا ہے۔ "نظر" یقین پیدا کر دیتی ہے۔ اسی لئے اقبالؔ نے یہ کہا ہے:-

علاجِ ضعفِ یقیں ان سے ہو نہیں سکتا
غریب اگرچہ ہیں رازی کے نکتہ ہائے دقیق

یہ علم و عشق کا موازنہ بطور جملہ معترضہ درمیان آ گیا تھا اقبالؔ قبل ازیں یہ کہہ رہے تھے:-

ع عقل دادی ہم جنونے دہ مرا

اے خدا تو نے مجھے علم و حکمت عطا فرمائی ہے (تیرا بڑا احسان ہے) مگر تھوڑا سا جنون بھی عطا کر تاکہ میں کامیاب ہو سکوں

اقبالؔ کا مسلک یہ ہے کہ کامیابی کے لیے "جنون" شرطِ لازمی ہے چنانچہ کہتے ہیں:۔

ع مرے مولا مجھے صاحب جنوں کر (بالِ جبریل)

اسی جنون کو وہ 'جذبِ اندروں'، یا جذبۂ باطنی یا ذوقِ قلبی سے بھی تعبیر کرتے ہیں ؎

اُمتاں را زندگی جذبِ درون
کم نظر ایں جذب را گوید جنون
ہیچ قومے زیرِ چرخِ لاجورد
بے جنونِ نے فنوں کارے نکرد (پس چہ باید کرد)

اس جذبِ اندروں یا عشق کی اہمیت واضح کرنے کے لئے انہوں نے علم اور عشق کا موازنہ چھ شعروں میں ہدیۂ ناظرین کر دیا۔ اس کے بعد پھر وہی التجا ہے۔ وہی آرزو ہے۔

ع دگر از سر گرفتم قصۂ زلفِ پریشاں را

کہ اے خدا! مجھے منزلِ مقصود تک پہنچا دے۔ میں "مہ پارہ" ہوں مجھے "ماہ" سے ملا دے۔

اے خدا اگرچہ میں التجا کرتے کرتے کبھی نہیں تھکتا مگر اس کو کیا کروں کہ

ع حرفِ مہجوری نمی گردد تمام

ہائے میرے فراق کی داستان اس قدر طویل ہے کہ کہتے کہتے عمر تمام ہو گئی[1] مگر داستانِ فراق تمام نہ ہوئی۔

دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اے خدا! مہجوری (فراق) سے

---

[1] بار نہ پا سکا کوئی اسکے حریمِ ناز میں
عمر تمام ہو گئی رہ گذرِ نیاز میں

جس قدر میری رُوح کو اذیت پہنچ رہی ہے اور پہنچ رہی ہے، اس کی تصویر لفظوں کے ذریعہ سے نہیں کھینچ سکتا۔
اے خدا میں دوہرے عذاب میں مبتلا ہوں ایک عذاب تو یہ ہے کہ تجھ سے دُور ہوں دوسرا عذاب یہ ہے کہ کوئی ہم نفس نہیں ہے۔ کوئی اور محبوب نظر نہیں آتا ورنہ اس کی صحبت میں کچھ تو دل بہل جاتا!
اور کچھ نہ ہوتا تو اتنا ہی ہوتا کہ وہ اپنا دردِ دل مجھے سُناتا اور میں اپنی داستانِ فراق اُس سے کہتا کچھ تو دل ہلکا ہو جاتا! چونکہ زیرِ گردوں ایک متنفس بھی میرا ہمنوا یا غمگسار نہیں ہے اس لئے

ع زآنسوئے گردوں بگوہ انّی قریب"

سُبحان اللہ! کیا سوز و گداز ہے اور کیا اپنے محبوب سے راز و نیاز ہے نا ممکن ہے کہ کوئی صاحبِ دل اس شعر کو پڑھے اور اس کی چشم تر نہ ہو۔
اس شعر میں اس آیت کی طرف تلمیح ہے:۔
وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِيْ عَنِّيْ فَاِنِّيْ قَرِيْبٌ ط اُجِيْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيْبُوْا لِيْ وَلْيُؤْمِنُوْا بِيْ لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُوْنَ (۲-۱۸۶)
اور جب میرے بندے آپؐ سے میرے متعلق دریافت کریں (کہ میں کہاں ہوں تو آپؐ اُن سے فرما دیجئے کہ) میں تو اُن سے بہت قریب ہوں۔ میں دعا مانگنے والے کی دعا قبول کرتا ہوں جب وہ مجھ سے دعا مانگتا ہے۔ پس بندوں کو لازم ہے کہ میرا حکم مانیں اور مجھ پر ایمان لائیں تاکہ نیک راہ پر آئیں۔
اس آیت سے واضح ہے کہ اگر کسی کو قربِ الٰہی کی تمنا ہے تو اس شخص کو لازم ہے کہ اس کا بندہ بن جائے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اسے قرب کی نعمت بھی نصیب ہو جائے گی اور اس کی دعا بھی قبول ہو جائے گی۔ اور اس بات کی وضاحت چنداں ضروری نہیں ہے کہ اس کا بندہ وہی بن سکتا ہے جو اُس سے محبت کرے۔ خلاصۂ کلام اینکہ عبدہٗ بننے کے لئے عشق شرط ہے۔

اس کے بعد کہتے ہیں کہ اے خدا! اگر مجھے تیرا قرب حاصل ہو جائے تو پھر یہ زمان و مکان (جو دراصل اعتباری امور ہیں) سب غائب ہو جائیں گے یہ جہاتِ ستہ، یہ شمال و جنوب، یہ دوش و فردا، یہ تحت و فوق، یہ مہر و ماہ سب کالعدم ہو جائیں گے۔

دراصل اقبالؔ ہمیں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اگر تم عشق کی بدولت اللہ کا قرب حاصل کر لو تو جس طرح اللہ زمان و مکان سے بالاتر ہے تم بھی ان کی قید سے آزاد ہو جاؤ گے۔ زمان و مکان پر غالب آنا مقصودِ مومن ہے اور یہ مقصد صرف عشق سے حاصل ہو سکتا ہے۔ بات وہی ہے مگر اسے مختلف طریقوں سے ادا کر رہے ہیں تاکہ ذہن نشین ہو جائے۔

اس جگہ یہ شبہ وارد ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تو ہم سے قریب بھی ہے اور ہمارے ساتھ بھی ہے جیسا کہ ان آیتوں سے واضح ہے۔

(۱) نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْد

(۲) وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ

پھر ہمیں اور معیت حاصل کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تو بیشک تم سے قریب ہے اور تمہارے ساتھ ہے مگر سوال یہ ہے کہ کیا تم بھی اس کے قریب ہو اور اس کے ساتھ ہو؟ یعنی کیا تمہیں اس قرب اور معیتِ الٰہی کا احساس ہوتا ہے؟ اگر ہوتا ہے تو تم کامیاب ہو اور اگر نہیں ہوتا تو یہ احساس پیدا کرو اور اس کی صورت وہی ہے کہ اس سے محبت کرو۔ یہ محبت تمہیں اس سے قریب کر دے گی۔ وہ تو تم سے قریب ہی ہے، جس وقت تم بذریعہ عشق اس سے قریب ہو جاؤ گے تو اس کی صفات کا رنگ اسی طرح تمہارے اندر جلوہ گر ہو جائے گا جس طرح آگ کی صفات لوہے میں پیدا ہو جاتی ہیں جب لوہا آگ کا قرب حاصل کر لیتا ہے۔ اللہ کی صفات میں سے ایک صفت یہ بھی ہے کہ وہ زمان و مکان سے بالاتر ہے لہٰذا عاشق "طلسم دوش و فردا" یعنی زمان و مکان کی قید سے آزاد ہو جائے گا۔

بات یہ ہے کہ خدا، حُسن بھی ہے عشق بھی ہے۔ بایں معنیٰ کہ وہ ان دونوں کا منبع ہے۔ حُسن وعشق دراصل ایک ہی ذات کے دو رُخ ہیں۔ خدا ایک اعتبار سے معشوق ہے۔ دوسرے اعتبار سے عاشق ہے۔

(۱) خدا، حُسن ہے یعنی معشوق ہے اور حُسن کا تقاضائے ذات، اظہارِ حُسن ہے۔ ہر حسین (محبوب) یہ چاہتا ہے کہ کوئی میرے حُسن کا دیکھنے والا ہو۔

عارفِ جامیؒ نے اپنی مشہور عالم تصنیف یوسف زلیخا میں اس مضمون کو بڑی وضاحت سے نظم کیا ہے:۔

دراں خلوت کہ ہستی بے نشاں بود | بکنجِ نیستی عالم نہاں بود
جمالِ مطلق از قیدِ مظاہر | بنورِ خویش ہم بر خویش ظاہر
دل آرا شاہدے در حجلۂ غیب | مبرّا ذاتِ او از تہمتِ عیب
رخش سادہ زہر خطے و خالے | ندیدہ ہیچ چشمش زو خیالے
نوائے دلبری با خویش می ساخت | قمارِ عاشقی با خویش می باخت
ولے زانجا کہ حکمِ خوبروئی است | زپردہ خوبرو در تنگ خوئی است
نکورو تابِ مستوری ندارد | چو در بندی سر از روزن برآرد
چو ہر جا ہست حُسن اینش تقاضاست | نخست ایں جنبش از حُسنِ ازل خاست
بروں زد خیمہ ز اقلیمِ تقدّس | تجلی کرد بر آفاق و انفس
ز ذراتِ جہاں آئینہ ہا ساخت | ز روئے خود بہر یک عکس انداخت
ازاں لمعہ فروغ بر گل افتاد | ز گل شورے بجانِ بلبل افتاد
رخِ خود شمع زاں آتش برافروخت | بہر کاشانہ صد پروانہ را سوخت
ز رویش روئے خود آراست لیلےٰ | بہر مویش ز مجنوں خاست میلے
جمالِ دوست ہر جا جلوہ کردہ | ز معشوقانِ عالم بستہ پردہ
سر از جیبِ مہِ کنعاں برآورد | زلیخا را دمار از جاں برآورد
بہر پردہ کہ بینی پردگی اوست | قضا جنبانِ ہر دل بردگی اوست

ولے کاں عاشقِ خوبانِ دلجوست | اگر داند وگرنے عاشقِ اوست
تو مٔی آئینہ او آئینہ آرا | تو ئی پوشیدہ واو آشکارا
چو نیکو بنگری آئینہ ہم اوست | نہ تنہا گنج بل گنجینہ ہم اوست

من و تو درمیاں کارے نداریم
بجز بیہودہ پندارے نداریم

مطلب ان اشعار کا یہ ہے کہ تخلیقِ عالم سے پہلے صرف ذاتِ خداوندی موجود تھی، اس کے سوا اور کوئی شئے موجود نہ تھی، کما قال "کان اللہ ولم یکن معہٗ شیٔ"۔

یعنی تخلیقِ کائنات سے پہلے صرف اللہ موجود تھا اور اس کے ساتھ کوئی شئے موجود نہ تھی، اس وقت جمالِ ایزدی قیدِ مظاہر میں نہیں تھا۔ بس اپنے نور کی بدولت صرف اپنے ہی اوپر ظاہر تھا۔ معشوقِ حقیقی (خدا) حجلۂ غیب میں تھا اور اس کا کوئی دیکھنے والا نہ تھا۔ اس حالت میں وہ خود ہی عاشق تھا اور خود ہی معشوق تھا۔

لیکن حسن کا تقاضا یہ ہے کہ وہ پردہ میں پوشیدہ رہنا نہیں چاہتا۔ حسین پردہ کو برداشت نہیں کر سکتا۔ اگر تم دروازہ بند کردو گے تو وہ روزن سے جھانکنا شروع کر دیگا۔ حسن جہاں کہیں بھی ہے اس کی ذات کا تقاضا یہی ہوتا ہے کہ وہ ظاہر ہو۔ چنانچہ سب سے پہلے حرکت حسنِ ازل (خدا) ہی میں پیدا ہوئی۔ یعنی اس نے آفاق اور انفس پر تجلّی فرمائی۔ ذرّاتِ جہاں سے بے شمار آئینہ بنائے اور ہر ذرّے میں اپنے چہرے کا عکس ڈالا۔ اس تجلّی سے ایک چمک گل پر پڑی اس لئے گُل میں حسن پیدا ہو گیا اور بلبل گُل پر عاشق ہو گئی۔ اُسی تجلی سے شمع نے اپنا چہرہ روشن کیا اور جب حسن خداوندی کا عکس شمع پر پڑا تو پروانے شمع پر عاشق ہو گئے۔ لیلیٰ نے اپنا چہرہ اُسی کے حسن سے آراستہ کیا اور مجنوں اس پر عاشق ہو گیا۔ وہی معشوقِ ازلی، یوسف میں ظاہر ہوا، اور زلیخا اس پر فدا ہو گئی۔

اے مخاطب! تو جس پردے کو دیکھے گا اس میں وہی معشوقِ حقیقی پوشیدہ ہے۔ دل اسی کے عشق سے زندہ ہے۔ اور ہر شخص جو کسی حسین پر عاشق ہے دراصل اُسی معشوقِ حقیقی کے حسن کا دیوانہ ہے خواہ وہ اس بات سے واقف ہو یا نہ ہو۔ اے مخاطب! تو آئینہ ہے اور اس آئینہ کو اسی نے آراستہ کیا ہے یعنی تیری ذات سے وہی ظاہر ہو رہا ہے کما قال ھوالاول والآخر والظاہر والباطن۔ تو اپنی کوتاہ بینی کی وجہ سے یہ سمجھتا ہے کہ تو ظاہر ہے وہ پوشیدہ ہے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ وہ ظاہر ہے تو پوشیدہ ہے۔

ع ۔ نے غلط ما کو رو تو اندر حضور (اقبال)

اگر تو غور سے دیکھے تو تجھے معلوم ہو جائے گا کہ وہ آئینہ آرا ہی نہیں ہے بلکہ آئینہ بھی ہے۔ وہ گنج ہی نہیں ہے بلکہ گنجینہ بھی ہے۔ یوں سمجھو کہ آئینہ بھی وہی ہے اور آئینہ آرا بھی وہی ہے یعنی جلوہ گر بھی وہی ہے بالفاظِ واضح تر، نہ میں موجود ہوں نہ تو موجود ہے۔ یہ من و تو کا جھگڑا محض غلط بینی کی وجہ سے پیدا ہو گیا ہے۔

آئینہ بھی وہی ہے (آئینہ)
مُجلّیِ آئینہ بھی وہی ہے (آئینہ کو جلا دینے والا)
متجلّی در آئینہ بھی وہی ہے (آئینہ میں جلوہ دکھانے والا)

ع ۔ ہم کوزہ و ہم کوزہ گر و ہم گلِ کوزہ

عارفِ جامیؒ نے جو کچھ بیان کیا ہے یہ سب شیخ اکبرؒ کی فصوص الحکم کے افتتاحی جملہ سے ماخوذ ہے اور چونکہ اقبال نے جاوید نامہ کا بنیادی تصور، بواسطۂ رومیؒ و جامیؒ و عراقیؒ شیخ اکبرؒ ہی کے فلسفہ سے مقتبس کیا ہے اس لئے میں فصوص الحکم کا ابتدائی فقرہ ناظرین کی آگاہی کے لئے ذیل میں درج کئے دیتا ہوں:۔ مگر اس سے پہلے ایک غلط فہمی کا ازالہ ضروری ہے۔

بعض احباب کو میرا یہ قول عجیب سا معلوم ہو گا کیونکہ وہ یہ کہیں گے کہ اقبال

تو ۱۹۱۵ء میں یہ لکھتے ہیں کہ جہاں تک مجھے علم ہے فصوص میں سوائے الحاد اور زندقہ کے اور کچھ نہیں ہے۔ لیکن یہ غلط فہمی اس لئے لاحق ہوتی ہے کہ اقبال کے ذہنی ارتقار کی مکمل تصویر سامنے نہیں ہوتی۔ اگر ۱۹۰۷ء سے ۱۹۳۷ء کا پورا کلام سامنے ہو تو پھر کوئی الجھن لاحق نہیں ہوگی۔ اگر کسی خاص زمانہ کے کسی عقیدے کو مدار بنا لیا جائے تو پھر یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ

(ا) اقبال صفِ اول کے کانگریسی اور وطن پرست اور ہندوستانی ہی نہیں بلکہ بھارت ماتا کے پجاری تھے کیونکہ ۱۹۰۵ء میں انہوں نے یہ نظم لکھی تھی۔

ع سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا

(ب) اقبال کٹر مرزائی اور مرزا صاحب کے مخلص متبع تھے کیونکہ ۱۹۱۱ء میں ان کو ٹھیٹھ اسلام کا نمونہ صرف قادیان دار الامان ہی میں نظر آتا تھا!

ان مغالطات کا جواب اقبال کے مداحوں کی طرف سے یہی ہوگا کہ جناب! یہ ۱۹۰۵ء اور ۱۹۱۱ء کی باتیں ہیں۔ ۱۹۲۲ء میں انہوں نے وطن پرستی سے اور ۱۹۳۵ء میں انہوں نے احمدیت سے قطع تعلق کر لیا تھا وغیرہ وغیرہ

یہی جواب میرا ہے کہ حضرات ۱۹۱۵ء میں اقبال، شیخ اکبرؒ سے بدظن تھے مگر ۱۹۳۲ء میں ان کے مداحوں میں شامل ہو چکے تھے۔ چنانچہ جو خطبہ ۱۹۳۲ء میں انہوں نے "مجلسِ افکارِ ارسطو" لندن میں پڑھا تھا اس میں وہ جب کانٹ پر تقریر کرتے ہیں تو اسی شیخ اکبرؒ کو بلکہ اسی فصوص الحکم کو اپنا مستدل بناتے ہیں۔ جس کو ۱۹۱۵ء میں وہ "الحاد اور زندقہ" کا مجموعہ سمجھتے تھے، لکھتے ہیں:۔

"شیئ کما ھو ھو اور شیئ کما ظہر کے متعلق کانٹ نے جو نظریہ پیش کیا ہے، اس کی بدولت مابعد الطبیعات کے امکانات کے مسئلہ کی نوعیت بڑی حد تک متعین ہو گئی۔ لیکن میں کہتا ہوں کہ اگر ہم اس موقف کو معکوس کر دیں تو دنیا کے عظیم المرتبت مسلمان صوفی فلسفی حضرت محی الدین ابن عربی الاندلسی نے کس قدر پتہ کی بات لکھی ہے کہ

"حق تعالیٰ مشہود ہے اور عالم معقول ہے" انتہیٰ بلفظہٖ" (تشکیلِ جدید فکرِ مذہبی" صـ ۱۸۳)

کیا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جس شخص کو وہ سنہ ۱۹۱۵ء میں ملحد اور زندیق سمجھتے تھے وہی شخص سنہ ۱۹۳۲ء میں ان کی نگاہ میں "عظیم المرتبت مسلمان صوفی فلسفی" بن چکا تھا۔ اور اب وہ اس کے خیالات سے استشہاد کر سکتے تھے لے

علاوہ بریں خطباتِ مدراس، میں انہوں نے باری تعالیٰ کا جو تصور پیش کیا ہے وہ وہی ہے جو شیخ اکبرؒ نے فصوص اور فتوحات میں واضح کیا ہے چنانچہ تیسرے خطبہ میں وہ لکھتے ہیں:۔

"یہ کائنات اپنی تمام جزئیات میں، سالماتِ مادی کی میکانکی حرکت سے لے کر، انسانی اناء میں فکر کی بالارادہ حرکت تک، انائے کبیرہ کا جلوۂ ذات ہے" صـ ۱۰۷ یہی بات حضرت شاہ نیاز احمد صاحب بریلویؒ نے اس شعر میں واضح کی ہے:۔

معمور ہو رہا ہے عالم میں نور تیرا
از ماہ تا بماہی سب ہے ظہور تیرا

اس نظریہ کائنات کو اصطلاح میں وحدۃ الوجود کہتے ہیں اور دنیا جانتی

لے حقیقتِ حال یہ ہے کہ سنہ ۱۹۱۲ء میں جب انہوں نے امام ابن تیمیہ کی تصانیف کا مطالعہ کیا تو وہ شیخ اکبرؒ سے بدظن ہو گئے تھے اور انہوں نے سنہ ۱۹۱۵ء میں شیخ کے لیئے نادانستہ طور پر وہی نازیبا الفاظ استعمال کیئے جو امام تیمیہ نے محض غلط فہمی کی بنا پر لکھ دیئے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام صاحب ان صورت پرستوں بلکہ لفظ پرستوں میں سے ہیں جن کا لقب ہی "اربابِ ظواہر" ہے، جو یدُ اللہ اور وجہُ اللہ اور استویٰ کی تاویل کو کفر سمجھتے ہیں۔ لیکن جب سنہ ۱۹۲۸ء میں اقبال نے بطورِ خود فصوص الحکم کا مطالعہ کیا تو وہ شیخ اکبرؒ کی جلالتِ شان کے معترف ہو گئے ۱۲۔

ہے کہ شیخ اکبرؒ اس نظریہ کے سب سے بڑے علمبردار ہیں۔ رومیؒ، صدرالدین قونوی، عراقیؒ، جامیؒ، ملا عبدالعلی بحرالعلومؒ، قاضی مبارک، مولینا فضل حق خیر آبادی، مولینا عبدالحق خیرآبادی اور مولوی حکیم برکات احمد صاحب ٹونکی مرحوم سب کے سب شیخ اکبرؒ ہی کے دسترخوانِ علم وفضل کے زلہ ربا ہیں۔

چنانچہ مولینا عبدالسلام خاں صاحب رامپوری جنہوں نے اقبال کے فلسفہ کا بامعانِ نظر مطالعہ کیا ہے، اپنے گرانقدر مقالہ "اقبال اور برگساں" میں لکھتے ہیں "اقبال نے کائنات اور اس کے خالق کا جو تصور پیش کیا ہے، اس کے اعتبار سے بھی اگرچہ افعال میں کثرت اور اختلاف ہے لیکن یہ افعال اس فعلیتِ مطلقہ کے اجزاء نہیں ہیں بلکہ اس کی تفصیل ہیں۔ فعلیتِ مطلقہ اپنی اجمالی حیثیت میں خالق ہے اور تفصیلی حیثیت میں کائنات ہے۔ یعنی یہ کائنات، فعلیتِ مطلقہ کا ظہوری اعتبار ہے۔ اقبال نے اپنے اس تصور کی بنا پر پرانی اصطلاح کے مطابق شیخ اکبرؒ ابنِ عربیؒ کے نظریہ "لَا مَوْجُوْدَ اِلَّا اللّٰہ" کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک عالم میں بجز انائے مطلق یا فعلیتِ مطلقہ کے کسی چیز کا وجودِ حقیقی نہیں ہے"

ان تصریحات کے بعد اگرچہ مزید استشہاد کی ضرورت نہیں ہے تاہم میں مذبذبین کی تشفی خاطر کے لئے کلامِ اقبال سے چند اشعار بھی نقل کئے دیتا ہوں۔

کرا جوئی؟ چرا در پیچ و تابی	کہ او پیداست تو زیرِ نقابی
تلاشِ او کنی جز او نہ بینی	تلاشِ خود کنی جز او نیابی

بضمیرت آرمیدم تو بجوشِ خود نمائی	بکنارہ برفگندی دُرِ آبدارِ خود را

چساں مومن کند پوشیدہ را فاش	ز "لاموجود الا اللہ" دریاب

از ضمیرِ کائنات آگاہ اوست	تیغِ "لاموجود الا اللہ" اوست

درخاکدانِ ما گہرِ زندگی گم است　　این گوہریکہ گم شدہ مائیم یا کہ اوست

اگر خواہی خدارا فاش بینی　　خودی رافاش تر دیدن بیاموز

لا الٰہ تیغ و دمِ او عبدہٗ　　فاش ترخواہی بگو ہو، عبدہٗ

ازالۂ غلط فہمی کے بعد اب میں شیخ اکبرؒ کی تصنیف فصوص الحکم سے ابتدائی فقرہ نقل کرتا ہوں :-

فصُّ حکمةٍ الٰهيّةٍ في كلمةٍ آدميّةٍ

لما شاء الحقُّ سبحانه من حيثُ أسمائه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاءُ أن يَرى أعيانها وإن شئتَ قُلتَ أن يرى عينه في كونٍ جامعٍ يحصر الأمرَ لكونه متصفًا بالوجودِ ويظهر به سرّهٗ اليه فإنّ رؤية الشيء نفسَهٗ في نفسِهٖ بنفسِهٖ ماهيَ مثلُ رؤيةِ نفسِهٖ في أمرٍ آخرٍ يكون له كالمرآة فانه يظهرُ له نفسَهٗ في صورةٍ يُعطيها المحلّ المنظورُ فيه مالم يكن يظهرُ له من غيرِ وجودِ هذا المحلّ ولا تجلّيه له ...... فاقتضى الأمرُ جلاءَ مرآةِ العالم فكان آدمُ عينَ جلاءِ تلك المرآةِ وروحَ تلك الصورة ؕ

جب چاہا حق سبحانہٗ وتعالیٰ نے اپنے اسماءِ حسنیٰ کے اعتبار سے، جن کا شمار نہیں ہوسکتا، کہ دیکھے اپنے اعیان کو یعنی اپنے اسمار کے حقائق کو، اور اگر اے مخاطب! تو چاہے تو یوں سمجھ لے یا کہ یوں کہہ لے کہ جب چاہا حق تعالیٰ نے کہ دیکھے اپنی حقیقت کو ایک ایسے کونِ جامع (موجود خارجی) میں، جو جامع ہو تمام اسرار کا اور مظہر تام ہو جمیع اسمارِ الٰہیہ کا۔ اور وہ تمام اسمارِ الٰہیہ کا حصر اس لئے کرسکتا ہے کہ وہ کونِ جامع، متصف بالوجود ہوگیا ہے (حق تعالیٰ عین وجود ہیں اور آدم متصف بالوجود ہے کیونکہ وجودِ باری آدم میں منعکس ہورہا ہے) اور ظاہر ہوجائے اس کونِ جامع کی وجہ سے

ذاتِ حق کا راز خود اس کے سامنے۔ (وہ اپنے وجود کو ایک کون جامع (وجود خارجی) میں کیوں دیکھنا چاہتا ہے؟) اس لئے کہ دیکھنا ایک شخص کا اپنی ذات کو، اپنی ہی ذات میں بذاتِ خود ایسا (دلکش، دلپذیر اور لطف انگیز) نہیں ہے جیسا کہ دیکھنا اپنے آپ کو کسی دوسرے کی ذات میں جو ہو جائے دیکھنے والے کے لئے بمنزلہ آئینے اس لئے کہ ظاہر ہوتی ہے واسطے اس شخص کے ذات اپنی ایک ایسی صورت میں بخشتا ہے اس صورت کو محلِ منظور فیہ، کہ نہ ظاہر ہو سکتی تھی وہ صورت اس شخص (ناظر) کے لئے، اس محل کے وجود کے بغیر ...... پس تقاضا کیا شان الٰہی نے عالم کے آئینہ کو جلا دینے کا پس ہو گیا آدم عینِ جلا اُس آئینہ کی، اور رُوح اُس صورت کی ۱۲

میں نے مصلحتاً شیخ اکبرؒ کی عبارت کا ٹھیٹھ لفظی ترجمہ کیا ہے جو یقیناً غیر مانوس ہے اس لئے میں اس کا خلاصہ اپنی زبان میں ہدیۂ ناظرین کئے دیتا ہوں تاکہ نفسِ مطلب واضح ہو جائے:۔

سب سے پہلے یہ سمجھنا چاہیئے کہ شیخ اکبرؒ فصِ آدمیۃ میں (اور یہ پہلا فص یا نگینہ ہے) خلافتِ انسانی کی اس خصوصیت کو واضح کرنا چاہتے ہیں کہ آدم 'خلیفۃ اللہ' ہونے کی حیثیت سے مظہرِ الوہیت ہے، اور چونکہ الوہیت کی خصوصیت اقتدار اور تسخیر ہے[2]

---

[1] بیدل نے آئینہ کی اصطلاح اسی فقرہ سے اخذ کی ہے۔ جو لوگ بیدل سے آشنا ہیں وہ جانتے ہیں کہ آئینہ کا لفظ بیدل کے دیوان کی ہر غزل میں آیا ہے ۱۲ [2] غالباً اب یہ بات جاوید نامہ پڑھنے والوں کی سمجھ میں بآسانی آجائے گی کہ اقبال نے اس کائنات کو اس کتاب کا موضوع (بنیادی تصوّر) کیوں بنایا؟ وہ تمام کتاب میں (اسرارِ خودی ۱۹۱۵ء سے لیکر ارمغان حجاز ۱۹۳۸ء تک) مسلمانوں کو زمان و مکان پر غلبہ حاصل کرنے کی تلقین کرتے ہیں اس کی وجہ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے کہ شیخ اکبرؒ کی اتباع میں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اگر "آدم" تسخیرِ کائنات کی استعداد کو بالفعل ظاہر نہیں کرے گا تو وہ خلافتِ الٰہیہ کے مقامِ رفیع پر فائز نہیں ہو سکتا۔ جب تک نائب میں منوب کی صفت موجود بالفعل نہ ہو وہ نیابت کا فریضہ انجام کیسے دیگا؟ یہی وجہ ہے کہ جب کمشنر رخصت پر جاتا ہے تو ڈپٹی کمشنر کو اس کی کرسی پر فائز کیا جاتا ہے۔ آج تک کسی چپراسی یا کلرک کو کمشنر کی نیابت کے لئے منتخب نہیں کیا گیا ۱۲

اس لئے آدم میں بھی (بوجہ اینکہ وہ مظہر الوہیت ہے) اقتدار اور تسخیر کائنات کی استعداد ہونی لازمی ہے ورنہ وہ خلافت و نیابتِ الٰہیہ کے مقام پر فائز نہیں ہو سکتا اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس کی تخلیق کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا۔

دوسری بات غور طلب یہ ہے کہ شیخ اکبرؒ اس "فص" میں یہ بتاتے ہیں کہ حکمت الٰہیہ کی رُوح یعنی تسخیرِ موجودات کی صلاحیت نوعِ انسانی میں کیسے جلوہ گر ہوئی؟ اور عنایت الٰہی نے اس ضعیف[1] نوع کے سر پر خلافتِ کبریٰ کا تاج کس طرح رکھا؟ انہوں نے اس فص میں "کیوں" سے بحث نہیں کی بلکہ "کیسے" کا بیان کیا ہے۔ یعنی یہ نہیں بتایا کہ حق تعالیٰ نے آدم کے سر پر خلافت کا تاج کیوں رکھا بلکہ یہ کیسے یا کس طرح رکھا؟ اس کی وجہ ظاہر ہے کہ کیوں کا جواب نہ کسی صوفی کے پاس ہے نہ فلسفی کے، نہ سائنسداں کے اور نہ کسی پیرو مذہب کے۔

سائینس اس سے بحث نہیں کرتا اور نہ کر سکتا ہے کہ یہ کائنات، عالم وجود میں کیوں آئی۔ یا بالفاظِ دگر، ہستی کیوں ہے؟ بلکہ یہ بتاتا ہے کہ یہ کائنات کیسے بنی یا کیسے موجود ہوئی؟ اور جب ایک سائینسداں طریقِ تخلیق پر خالی الذہن ہو کر غور کرتا ہے تو وہ اس حقیقت کے اعتراف پر مجبور ہو جاتا ہے کہ مظاہر کے پس پُشت کوئی حکیم اور قدیر ہستی کارفرما ہے[2]۔

شیخ اکبرؒ فرماتے ہیں کہ جب حق تعالیٰ نے یہ چاہا (اور اس کے چاہنے ہی کا دوسرا نام اس کی مشیّت ہے جس میں کوئی دم نہیں مار سکتا یعنی کوئی شخص یہ نہیں پوچھ سکتا کہ

---

[1] قرآن حکیم فرماتا ہے خُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِيْفًا (انسان بہت کمزور پیدا کیا گیا ہے)

[2] اکبر الٰہ آبادی نے اس نکتہ کو بڑی دلآویز طرز سے اور بڑی وضاحت کے ساتھ نظم کیا ہے۔ صرف ایک شعر لکھتا ہوں:-

صاف آئیگی نظر صانعِ عالم کی جھلک
سامنے کچھ نہ رکھ آئینۂ فطرت کے سوا

اُس نے کیوں چاہا؟) کہ وہ اپنی ذات کو ایک وجود جامع میں دیکھے تو اُس نے فیصلہ کیا کہ آئینۂ کائنات کو جلا دی جائے۔

(ب) سوال یہ ہے کہ وہ اپنی ذات کو، کونِ جامع میں کیوں دیکھنا چاہتا ہے؟

جواب یہ ہے کہ اپنے آپ کو اپنے ہی آپ دیکھنے میں وہ لطف نہیں ہے جو اپنے آپ کو کسی ایسے جلوہ پذیر محل میں دیکھنے میں ہے جو کمالِ خوبی کے ساتھ جلوہ گر کے سامنے اس جلوہ کو پیش کر سکے۔

(ج) حق تعالیٰ نے آدم کے پیدا کرنے سے پہلے، تمام عالم کو پیدا کر دیا تھا اور یہ عالم ہر طرح ٹھیک اور درست تھا مگر بقول شیخ اکبرؒ "تنِ بے رُوح" تھا یا ایسے آئینہ کی طرح تھا جو صیقل شدہ نہ ہو۔

(د) عادتِ الٰہی یہ ہے کہ حق تعالیٰ اُس وقت کسی محل پر تجلّی فرماتا ہے جب اس میں تجلّی قبول کرنے کی صلاحیت آجاتی ہے، اسی کو "نفخ رُوح" کہتے ہیں۔ عالم میں جو کچھ ہے اس کی ابتدا بھی حق تعالیٰ ہے انتہا بھی حق تعالیٰ ہے وہ مبدا رکل بھی ہے اور مرجع، کُل بھی ہے۔

(ہ) حق تعالیٰ نے اپنی جلوہ فرمائی کے لئے آئینہ کائنات کو سنوارا اور اس کو غیر معمولی صلاحیتوں سے نوازا۔ یہ تمام کائنات جلوہ پذیر آئینہ (محل) کی طرح ہے اور اس آئینہ کی جلاء "آدم" ہے۔ جلاء کے بعد یہ کائنات ایسا آئینہ بن گئی جس میں وہ محبوبِ حقیقی (منبع حسن و جمال) وہ معشوقِ ازلی خود اپنا جلوہ دیکھ رہا ہے۔[1]

(و) بقول شیخ اکبرؒ یہ بات عقل و فکر کے ذریعہ سے حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ صرف کشفِ الٰہی سے دریافت ہو سکتی ہے کہ صورِ عالم اور اس کی ارواح کی اصل "انسان" ہے جو خلیفۃ اللہ ہے، اور اس کے اندر اعلیٰ سے اعلیٰ منصب پر فائز ہوتے

---

[1] اپنا جلوہ دیکھنے کو خود بنایا آئینہ
پھر اسی آئینہ میں وہ شوخ پنہاں ہو گیا
(سلیم چشتی)

کی اہلیت اور استعداد مخفی ہے اور یہ اہلیت ذو جہتین ہے۔ یعنی آدم میں دو شانیں ہیں۔

(الف) آدم ہونے کے لحاظ سے وہ بشر ہے۔

(ب) نفخِ روح کی بدولت اس میں تجلیاتِ الٰہیہ کے فیوضات کو قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو گئی ہے۔ اور چونکہ یہ فیوضات، صفاتِ الٰہیہ سے صادر ہوتے ہیں اس لئے قدرتی طور پر آدم کے اندر اُن صفات کا رنگ جھلکنے لگتا ہے۔ آدم، جس قدر ان فیوضات کو اپنے اندر جذب کرتا جائے گا اُسی قدر الوہیت کا مظہر بنتا چلا جائے گا۔ اس طرح دو شاخیں متحقق ہو گئیں۔

سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ اسماء و صفاتِ الٰہیہ کے مظہرِ اتم ہیں اس لئے آپ برزخِ کبریٰ ہیں:۔

ادھر مخلوق کو شامل، اُدھر اللہ سے واصل
خواص اُس برزخِ کبریٰ میں ہے حرفِ مشدد کا (شہدی)

خلاصۂ کلام اینکہ

(الف) کائنات، آئینہ ہے

(ب) آدم، اس آئینہ کی جلاء ہے

(ج) حق تعالیٰ، اس آئینہ کے مجلّی (جلا دینے والے) بھی ہیں
اور خود اس میں متجلّی (جلوہ گر) بھی ہیں

میں نے اس بحث کو قدرے وضاحت کے ساتھ اس لئے لکھا ہے کہ جب تک شیخ اکبرؒ کے فلسفہ کی بنیاد سے آگاہی نہ ہو جاوید نامہ کے بعض مقامات، خصوصاً وہ جہاں اقبالؒ نے وحدۃ الوجود کی طرف اشارہ کیا ہے، سمجھ میں نہیں آ سکتے۔

باز آمدم بر سرِ مطلب:۔

بات یہاں سے شروع ہوئی تھی کہ خدا میں دو شانیں ہیں یا وہ حسن (معشوق)

بھی ہے اور عشق (عاشق) بھی ہے۔ یہ ساری کائنات اس کے حُسن کے تقاضے کا نتیجہ ہے۔ اگر وہ اپنے کو دیکھنا اور دکھانا نہ چاہتا تو کائنات کیسے پیدا ہوتی؟ خصوصاً انسان کیوں پیدا ہوتا؟ اس نے انسان کو اسی لئے پیدا کیا کہ کوئی (آدم) میرے حسن وجمال کا قدردان ہو، کوئی میرا چاہنے والا ہو، کوئی میرا طالب ہو۔ اسی لئے دنیا میں خلیفہ (اپنا نائب) بنا کر بھیجنے سے پہلے باہم قول و قرار ہوا:۔

اُس معشوق نے پوچھا "اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ؟" عشاق نے کہا "بَلٰی"

اُس نے کائنات بنائی، زمین بنائی، آسمان بنائے، شمس و قمر بنائے مگر یہ چونکہ نفخِ روح سے محروم تھے اس لئے کالمیّت (مثلِ مردہ) تھے۔ ان میں سے ہر ایک سے پوچھا "امانتِ الٰہی" کا بار کون اُٹھاتا ہے؟ زمین، آسمان، پہاڑ، دریا، شمس و قمر سب خاموش رہے۔ اور ان کی خاموشی بجا تھی۔ ان میں عشق کرنے کی صلاحیت، مر مٹنے کی اہلیت اور سرفروشی کی قابلیت ہی نہ تھی، بارِ امانت اٹھاتے تو کیسے؟

جب حُسنِ ازل نے دیکھا کہ ساری کائنات خاموش ہے تو آخر الامر اُس نے اپنے چاہنے والے کو پیدا کیا اور اسے جلاء کائنات بنایا:۔

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگرے پیدا شد
حُسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد (اقبالؔ)

آسماں بارِ امانت نتوانست کشید
قرعۂ فال بنامِ منِ دیوانہ زدند (حافظؔ)

قصہ مختصر اس ظالم و جاہل نے آؤ دیکھا نہ تاؤ بلا تامّل اس بارِ عظیم کو اٹھا لیا تاکہ

لے مرشدی و سیدی حضرت مولینا طفیل احمد صاحب قادری مدظلہ العالی نے فرمایا کہ "امانت" سے خود ذاتِ حق مراد ہے یعنی ہم سے کون محبت کرتا ہے؟

زبانِ حال سے یہ کہہ سکے :-

بجرم عشق توام می کشند غوغا ئیست
تو نیز بر سرِ بام آکہ خوش تماشا ئیست

لیکن وہ عشق (عاشق بھی) ہے اور اس اعتبار سے وہ اپنے عاشقوں سے محبت کرتا ہے یعنی وہ محبوب بھی ہے اور حبیب بھی ہے۔ چنانچہ اس نے اپنی ان دونوں حیثیتوں کو اس آیت سے واضح کر دیا ہے۔

۱- قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ

اے ہمارے رسول آپ بنی آدم کو یہ نوید جانفزا سنا دیجئے کہ اگر تم اللہ تعالیٰ سے محبت کرنا چاہتے ہو (تمہیں اللہ تعالیٰ نے پیدا ہی اس لئے کیا ہے) تو اس کی بہترین صورت یہ ہے کہ میری پیروی کرو (یعنی مجھ سے محبت کرو) اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ خود تم سے محبت کرنے لگے گا۔

اس آیت شریفہ کے پہلے جملہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ محبوب ہے، اس کے بندے اس کے عاشق ہیں۔

تیسرے جملہ سے یہ مترشح ہے کہ اگر وہ بندے اتباعِ رسول کو شعارِ زندگی بنا لیں تو خدا (معشوق) خود ان سے محبت کرنے لگے گا۔ یعنی اللہ تعالیٰ حبیب ہے، اس کے بندے اس کے محبوب ہیں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ہم اللہ سے محبت کریں تو وہ اس کے جواب میں ہم سے محبت کرے گا۔ بلکہ وہ تو یہ فرماتا ہے کہ اگر میرا بندہ میری طرف ایک بالشت بڑھتا ہے تو میں اس کی طرف ایک گز بڑھتا ہوں۔

فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ۔ پس تم مجھے یاد کرو، میں تمہیں یاد کروں گا۔ یہ لفظی ترجمہ ہے مگر اہلِ علم جانتے ہیں کہ "ذکر" بغیر محبت ہو ہی نہیں سکتا۔ ذکر کے یوں تو پانچ معانی ہیں مگر میں یہاں صرف دو معنی بیان کرتا ہوں :-

(۱) ذکر کے معنی ہیں، زبان سے یا دل سے یاد کرنا، اور ہر شخص جانتا ہے کہ جبتک

زید کو ہندہ سے عشق نہ ہو وہ نہ زبان سے اس کو یاد کر سکتا ہے نہ دل سے

(حل) قلب کو محبوب کے تصوّر سے آباد کرنا اور اس کے سوا تمام تصوّرات کو خارج کر دینا۔ یعنی ذکر کرنے کا مطلب ہے ہندہ کو اپنی توجہ کا مرکز بنا لینا بایں طور کہ سوتے جاگتے اُسی کا دھیان رہے۔ بس یہ دھیان عاشق کو معشوق تک پہنچا دیتا ہے۔ میں نے غلط کہا! معشوق خود عاشق کے پاس آجاتا ہے۔ بات یہ ہے کہ عشق کی سب سے بڑی صفت جاذبہ ہے۔ عاشق جب اپنے معشوق کا ذکر کرتا ہے (اسی کو یوگ فلسفہ میں دھیان کہتے ہیں اور فلسفۂ تصوف میں مراقبہ) تو دراصل وہ اسے اپنی طرف کھینچتا ہے۔ اگر اس کا قلب، غیر کے تصور سے بکلّی پاک ہو چکا ہے تو معشوق بہت جلد عاشق کا جامہ پہن لے گا۔

فی الجملہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اے میرے بندو! اگر تم میرا ذکر کرو گے یعنی مجھ سے محبت کرو گے تو میں تم سے محبت کروں گا۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے انسان کو پیدا ہی اس لئے کیا کہ وہ اللہ میاں کی جستجو کرے اور اللہ میاں اس کی تلاش کریں۔

ع دونوں طرف ہو آگ برابر لگی ہوئی

اقبالؔ نے زبورِ عجم میں ایک غزل میں اسی تصوّر کو پیش کیا ہے صرف پہلا شعر درج کرتا ہوں۔ من شاء فلیراجع

ما از خدائے گم شدہ ایم او بہ جستجو ست
چوں ما نیاز مند و گرفتارِ آرزو ست

یعنی یہ مت سمجھو کہ خدا محض مطلوب ہی ہے۔ وہ طالب (جویا) بھی ہے اور مجازاً نہیں بلکہ حقیقتاً یعنی جس طرح ہم اس کے طالب ہیں اسی طرح وہ ہمارا طالب ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر زید، ہندہ سے محبت کرے اور ہندہ جواب نہ دے تو زید یہی کہے گا کہ وہ انسان نہیں ہے پتھر ہے۔ پس اگر خدا، محبت کا جواب محبت سے نہ دے تو وہ بدرجۂ اولیٰ موردِ اعتراض بن جائے گا اور اس کی شان تو یہ ہے کہ

سُبْحَانَهٗ وَتَعَالٰی عَمَّا یَصِفُوْنَ

بھلا یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ جو سراپا رحمت اور رافت ہے ہم سے محبت نہ کرے؟ اس نے تو یہ کارخانہ پیدا ہی محبت کے لئے کیا بلکہ بقول شیخ اکبرؒ یہ عالم پیدا ہی محبت کی وجہ سے ہوا یعنی وہ حرکت جس کی بدولت یہ کائنات پیدا ہوئی "حرکتِ حُبّی" تھی، جیسا کہ اس حدیث سے واضح ہے۔ کُنْتُ کَنْزًا مَّخْفِیًّا فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ۔ میں تو ایک گنجِ مخفی تھا میں نے چاہا (میرے دل میں آرزو پیدا ہوئی) کہ میں پہچانا جاؤں (کوئی مجھ سے محبت کرے) پس میں نے دنیا پیدا کی۔ خود قرآن کی یہ آیت اس پر شاہد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو محبت کے لئے پیدا کیا ہے:۔

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنِ (۵۱-۵۶)

اور میں نے نہیں پیدا کیا جنوں اور انسانوں کو مگر اس لئے کہ میری عبادت کریں۔

اس آیت میں حق تعالیٰ نے عبادت کا لفظ استعمال فرمایا ہے مگر اہلِ نظر جانتے ہیں کہ جب تک عابد میں محبت کارفرما نہ ہو وہ اپنے معبود کی عبادت کر ہی نہیں سکتا۔ عبادت کا معنیٰ ہے اطاعت اور اطاعت اس وقت تک ناممکن ہے جب تک مطاع کی محبت دل میں جاگزیں نہ ہو۔ دنیا میں اطاعت کی دو صورتیں ہیں۔

(۱) ایک یہ ہے کہ زید مثلاً خالد کی اطاعت کرتا ہے کیونکہ وہ اسے تنخواہ دیتا ہے یہ اطاعت دل سے نہیں ہوتی اور اس کا دارومدار تنخواہ پر ہے، زید کو خالد سے کوئی تعلق نہیں ہے وہ دراصل تنخواہ کا طالب ہے یعنی مقصود بالذات تنخواہ ہے چونکہ یہ مقصود خالد کے واسطے سے حاصل ہوتا ہے اس لئے وہ کرہاً (مجبوراً) اس کی اطاعت کرتا ہے تو یہ دراصل اطاعت نہیں ہے بلکہ سوداگری ہے یا تجارت ہے۔ اگر خالد تنخواہ بند کر دے تو زید ایک منٹ بھی اس کی اطاعت نہیں کرے گا فوراً قطع تعلق کر لے گا۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ زید کو خالد سے محبت ہو جائے اب خالد

مقصود بالذات ہوگیا، خواہ وہ تنخواہ دے یا نہ دے، زید اس کی اطاعت کئے جائے گا، اور دُنیا کی کوئی طاقت اس کو خالد کی اطاعت سے باز نہیں رکھ سکتی۔ وہ اپنی جان دے دیگا لیکن خالد کی اطاعت سے مونہہ نہیں موڑ سکتا۔ یہی اصلی اور حقیقی اطاعت ہے اور خدا ہم سے اسی قسم کی اطاعت کا طالب ہے۔

القصہ قرآن اور حدیث کی رُو سے حق تعالیٰ محبوب بھی ہیں اور حبیب بھی ہیں مگر انہوں نے یہ قانون مقرر فرما دیا ہے کہ ابتدا بندے کی طرف سے ہو تاکہ اس کی مخفی استعدادیں عشق (جدوجہد) کی بدولت بروئے کار آسکیں اور وہ رُوحانیت میں ترقی کر سکے۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ اے میرے بندو! تم مجھے یاد کرو تو (اس کا صلہ یا ثمرہ یہ ملے گا) کہ میں تمہیں یاد کروں گا۔ یہ نہیں فرمایا کہ "میں تمہیں یاد کرتا ہوں پس تم بھی مجھے یاد کرو"۔

اس میں ایک نکتہ اور بھی پوشیدہ ہے وہ یہ کہ حق تعالیٰ کی ذاتی شان محبوبیت کی ہے کیونکہ وہ منبع حُسن اور سرچشمہ جمال ہیں۔ یعنی وہ بے نیاز ہیں (صمد) ان کا حقیقی مقام 'ناز' ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ جب بندہ اپنی نیازمندی کا خلوصِ دل کے ساتھ مظاہرہ کرتا ہے تو پھر وہ مقام ناز سے نقلِ مکانی فرما کر مقام نیاز میں نزول فرماتے ہیں اور اس طرح اپنے عاشقِ صادق کی کلاہ کے گوشہ کو آفتاب تک پہنچا دیتے ہیں۔

یعنی اگرچہ وہ سراپا ناز ہیں مگر آئینِ دلنوازی سے بھی واقف ہیں اور کیوں واقف نہ ہوں جبکہ ناز اور نیاز یا حُسن اور عشق یا جلال اور جمال، دونوں کا منبع وہی ہیں۔ اسی لئے اقبال نے ہمیں یہ مشورہ دیا ہے کہ انسانوں کو محبوب یا مقصودِ حیات مت بناؤ کیونکہ وہ "دلنوازی" سے آگاہ نہیں ہیں۔ جب کوئی شخص کسی انسان سے محبت کرتا ہے تو "محبوب" اس کی محبت کی قدر نہیں کرتا بلکہ یہ دیکھتا ہے کہ اس عاشق سے مادی (دنیاوی) فوائد کس حد تک حاصل ہو سکتے ہیں؟ اگر عاشق مفلس ہے تو معشوق بلا شبہ "دُبت" بن جاتا ہے۔ دلنوازی تو بڑی چیز ہے، نگاہِ غلط انداز ڈالنے کی زحمت بھی گوارا نہیں کرتا۔

اکبر الٰہ آبادی نے اس شعر میں اسی رجحانِ طبع (بیوفائی) کی ترجمانی کی ہے۔

موٹر سے نہ گردن کبھی لے یار نکالی
تو نے نہ میری حسرتِ دیدار نکالی

جب عاشق مفلس ہے تو وہ "یار" اپنی گردن "موٹر" سے کیوں نکالے؟ اسے کیا فائدہ ہوگا؟ لیکن حق تعالیٰ عاشق کے ظاہر کو نہیں دیکھتے وہ صرف یہ دیکھتے ہیں کہ واقعی ہمارا عاشق ہے یا نہیں؟ اگر وہ اُن کا عاشق ہے تو پھر خواہ وہ مفلس ہو یا دولتمند، بوڑھا ہو یا جوان، کالا ہو یا گورا، بہر حال کامیاب ہو جائے گا۔ اب اقبال کا شعر پڑھیئے۔

نیابی در جہاں یارے کہ داند دلنوازی را
بخود گم شو نگہدار آبروئے عشق بازی را

یعنی بتانِ فانی سے محبت کرنے کے بجائے "اپنے میں گم ہو جاؤ" یعنی اپنے نفس کی معرفت حاصل کرو۔ تمہاری خود شناسی انجام کار خدا تک پہنچا دے گی اور تم یہ دیکھ کر حیران رہ جاؤ گے کہ وہ تو دتمہارے اندر جلوہ گر ہیں۔

ع تو ز غنچہ کم نہ دمیدۂ درِ دل کشا بچمن در آ (بیدلؔ)

اسی نکتہ کو اقبال یوں کہتے ہیں:۔

ع ہم ز خدا خودی طلب ہم ز خودی خدا طلب

یہ مصرع اگر سمجھ میں نہ آئے تو یہ شعر پڑھ لیجئے:۔

جنہیں میں ڈھونڈتا تھا آسمانوں میں زمینوں میں
وہ نکلے میرے ظلمت خانۂ دل کے مکینوں میں

خلاصہ کلام اینکہ جس طرح انسان، اللہ کا طالب ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ بھی انسان کی جستجو میں سرگرم ہیں۔ اگر بندہ، رجوع الی اللہ کے لئے اپنے نفس کا تزکیہ کرتا ہے تو حق تعالیٰ بھی اس بندے کے لئے اپنی آغوشِ رحمت وا کئے ہوئے ہیں اور یوں ارشاد فرماتے ہیں:۔

یٰٓاَیَّتُہَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّۃُ ارْجِعِیْٓ اِلٰی رَبِّکِ رَاضِیَۃً مَّرْضِیَّۃً (۸۹-۲۸)

اے میرے طالب! اگر تو نے میرے پاس آنے کے لئے، سعیٔ پیہم کی بدولت اپنے نفس کو جو ابتدائی حالت میں "امّارہ" تھا (امارۃ بالسوٓء) نفس مطمئنہ میں تبدیل کرلیا ہے (یعنی عشق کی بدولت ارتقائی منازل طے کرلی ہیں) بڑے شوق سے اپنے رب کی طرف لوٹ آ اور اس حال میں آ (یہ گویا عاشق کو نوید ہے) کہ تو اپنے رب (محبوب) سے راضی ہے اور تیرا رب (تیرا محبوب) تجھ سے راضی ہے

اسی آیت کو ذہن میں رکھ کر اقبالؔ نے یہ غیر فانی شعر لکھے ہیں:۔

عبد و مولا در کمینِ یک دگر — ہر دو بیتاب اند از ذوقِ نظر

زندگی ہر جا کہ باشد جستجو ست — حل نہ شد ایں نکتہ من صیدم کہ اوست

آیتِ مذکورہ بالا سے ثابت ہے کہ اگر بندہ اپنے رب سے ملنا چاہتا ہے تو اس کا رب بھی اس سے ملنے کا آرزو مند ہے۔

ع چوں ما نیاز مند و گرفتارِ آرزوست

اسی لئے مولینا رومؒ نے ہمیں یہ نصیحت کی ہے:۔

عشقِ آں زندہ گزیں کو باقی است،

در شرابِ جانفزا یت ساقی است،

آخری بند چونکہ یہ آخری بند ہے اس لئے اقبالؔ نے اس میں اپنی تمام تمناؤں اور آرزوؤں کو ایک شعر میں مجتمعاً پیش کردیا ہے گویا دریا کو کوزہ میں بند کردیا ہے اس کے علاوہ دو التجائیں اور بھی کی ہیں۔

۱۔ کہتے ہیں کہ اے خدا! تیرے مقابلہ میں میری ہستی ایسی ہے جیسے فروغِ جاوداں (ابدی روشنی) کے مقابلہ میں ایک شرارہ! اِدھر چمکا اُدھر غائب! ابد کے سامنے سو برس اور ہزار برس ایک لمحہ سے بھی کم ہیں!

اے خدا! ہر انسان کے لئے موت کا مزہ چکھنا لازمی ہے۔ (اقبالؔ نے اس حقیقت کو شاعرانہ انداز میں بیان کیا ہے تاکہ مضمون میں تاثیر اور دلکشی پیدا ہو جائے)

اے خدا! تجھے کیا معلوم کہ "نزاعِ مرگ و زیست" کیا ہے؟ لیکن اے خدا تیرے بعض بندے ایسے بھی ہیں جو تجھ پر رشک کرتے ہیں کہ تو باقی ہے اور وہ فانی ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ وہ بھی تیری طرح جاودانی ہونا چاہتے ہیں اور میں انہی بندوں میں سے ہوں

اے خدا! تیرے جو بندے آفاق گیر اور ناصبور ہیں یعنی جو تیرے عاشق ہیں، انہیں نہ دوری پسند ہے نہ حضوری بلکہ وہ حیاتِ ابدی کے طالب ہیں۔ میں بھی انہی میں سے ہوں اس لئے

ع آنچنان کن جاودانی کن مرا

اس دُعا کے پردہ میں اقبالؔ نے اس نظم کا بنیادی تصور پیش کر دیا ہے۔ یعنی مومن کا نصب العین یہ ہے کہ وہ جاودانی ہونے کی کوشش کرے۔ زمان و مکان کو مسخر کر لے جاودانی ہو جائے گا۔

۲۔ چونکہ اقبالؔ کا نظریہ یہ ہے کہ یہ ابدی زندگی کوئی تحفہ نہیں ہے کہ مُفت مل جائے بلکہ صرف انہی کو مل سکتی ہے جو اس کے لئے کوشش کریں اس لئے دوسری دُعا یہ کی ہے کہ

ضبط در گفتار و کردارے بدہ
جادہا پیداست رفتارے بدہ

یعنی اے خدا! مجھے شریعت اسلامیہ پر چلنے کی توفیق دے۔

واضح ہو کہ گفتار اور کردار میں ضبط صرف اتباعِ شریعت سے پیدا ہو سکتا ہے اور کوئی صورت نہیں ہے۔ شریعت ہی کامیاب زندگی کا آغاز اور انجام ہے ؎

از شریعت احسن التقویم شو
وارثِ ایمانِ ابراہیمؑ شو

چونکہ اتباع شریعت موقوف ہے عشق پر اس لئے عشق ہی سب کچھ ہے ؎

زندگی را شرع و آئین است عشق　　اصلِ تہذیب است دیں دیں است عشق

اے خدا تجھ تک پہنچنے کے لئے راستے تو موجود ہیں مگر جب تک رفتار کی قوت نہ ہو کوئی شخص تجھ تک نہیں پہنچ سکتا اس لئے مجھے صراطِ مستقیم پر چلنے کی توفیق بھی عطا کر۔ مطلب دونوں مصرعوں کا ایک ہی ہے کہ اتباعِ شریعت یا صراطِ مستقیم پر چلنے کی توفیق عطا فرما۔ بات یہ ہے کہ جب توفیقِ ایزدی شاملِ حال نہ ہو شریعت اور قرآن کا علم حاصل کر لینے کے باوجود کوئی شخص کامیاب نہیں ہو سکتا۔

۳۔ تیسری دعا اس کتاب کے پڑھنے والوں کے لئے کی ہے۔ اقبال نے یہ کتاب بنی آدم کے فائدے کے لئے لکھی ہے لیکن اگر وہ اس کے مطالب سے آگاہ نہ ہو سکیں تو استفادہ نہیں کر سکتے اس لئے اقبال دعا کرتے ہیں کہ اے خدا! میں نے اس کتاب میں جو مضامین بیان کئے ہیں وہ بڑے اونچے مقام سے بیان کئے ہیں

ع انچہ گفتم از جہانِ دیگر است

یعنی باتیں تو عالمِ سفلی کے رہنے والوں کے لئے لکھی ہیں مگر وہ متعلق ہیں عالمِ علوی سے۔ ان باتوں کا تعلق اس عالم سے نہیں ہے یعنی وہ باتیں مادیات سے بالاتر ہیں۔ میں نے اس کتاب میں مسلمانوں کو دولت کمانے یا دنیا حاصل کرنے کے طریقے نہیں بتائے ہیں بلکہ جاودانی ہونے کا گر سکھایا ہے۔ عقبیٰ میں سربلندی کا راز بتایا ہے۔ اور یہ مباحث ایسے ہیں کہ میری قوم کے لوگوں کو ان سے دلچسپی نہیں ہے اور نہ یہ مباحث کالجوں میں پڑھائے جاتے ہیں۔

یہ کتاب ایک گہرا سمندر ہے اور بہت کم لوگ ایسے ہیں جو اس سمندر کی تہہ تک پہنچ کر موتی نکال سکتے ہیں (مطالب سے آگاہ ہو سکتے ہیں) مسلمان میرا کلام پڑھتے ہیں اور میری شاعری پر سر دھنتے ہیں مگر بہت کم لوگ ہیں جو میرے کلام کی حقیقت سے واقف ہو سکتے ہیں۔ ساحل پر بیٹھنے والے موجوں کے علاوہ اور دیکھ بھی کیا سکتے ہیں؟ "پیرانِ کہن" سے تو مجھے کوئی توقع نہیں ہے اس لئے میں تجھ سے دعا کرتا ہوں کہ نوجوانوں کو توفیق ارزانی فرما کہ وہ اس کتاب کے مطالب سے بہرہ اندوز ہو سکیں۔ آمین۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تمہیدِ آسمانی

نخستیں روزِ آفرینش نکوہش می کند آسماں زمیں را

زندگی از لذتِ غیب و حضور
بست نقشِ ایں جہانِ نزد و دور
آں چناں تارِ نفس از ہم گسیخت
رنگِ حیرت خانۂ ایام ریخت
ہر کجا از ذوق و شوقِ خود گری
نعرۂ من دیگری تو دیگری،
ماہ و اختر را خرام آموختند
صد چراغ اندر فضا افروختند!
بر سپہرِ نیلگوں زد آفتاب
خیمۂ زربفت با سیمیں طناب
از افق صبحِ نخستیں سر کشید
عالمِ نوزادہ را در بر کشید
ملکِ آدم خاکدانے بود و بس
دشتِ او بے کاروانے بود و بس
نے بکوہے آبجوئے در ستیز
نے بصحرائے سحابے ریز ریز
نے سرودِ طائراں در شاخسار
نے رمِ آہو میانِ مرغزار
بے تجلی ہائے جاں بحر و برش
دودِ پیچاں طیلسانِ پیکرش
سبزہ بادِ فرودیں نادیدہ
اندر اعماقِ زمیں خوابیدہ
طعنہ زد چرخِ نیلی بر زمیں
"روزگارِ کس ندیدم ایں چنیں

چوں تو در پہنائے من کورے کجا ‏ جز بقندیلم ترا نورے کجا
خاک اگر الوند شد جز خاک نیست ‏ روشن و پایندہ چوں افلاک نیست
یا بزی با ساز و برگِ دلبری ‏ یا بمیر از ننگ و عارِ کمتری"
شد زمیں از طعنۂ گردوں خجل ‏ نا امید و دل گران و مضمحل

پیشِ حق از دردِ بے نوری تپید
تا ندائے ز آں سوئے گردوں رسید

"اے امینے از امانت بے خبر ‏ غم مخور، اندر ضمیرِ خود نگر
روزہا روشن ز غوغائے حیات ‏ نے ازاں نورے کہ بینی در جہات
نورِ صبح از آفتابِ داغ دار ‏ نورِ جاں پاک از غبارِ روزگار
نورِ جاں بے جادہ ہا اندر سفر ‏ ز شعاعِ مہر و مہ سیّارتر
شستہ از لوحِ جاں نقشِ اُمید؟ ‏ نورِ جاں از خاکِ تو آید پدید!
عقلِ آدم بر جہاں شبخوں زند ‏ عشقِ او بر لامکاں شبخوں زند!
راہ داں اندیشۂ او بے دلیل ‏ چشمِ او بیدار تر از جبرئیل!
خاک و در پرواز مانندِ ملک ‏ یک رباطِ کہنہ در راہش فلک!
می خلد اندر وجودِ آسماں ‏ مثلِ نوکِ سوزن اندر پرنیاں!
داغہا شوید ز دامانِ وجود ‏ بے نگاہِ او جہاں کور و کبود!
گرچہ کم تسبیح و خونریز است او ‏ روزگاراں را چو مہمیز است او
چشمِ او روشن شود از کائنات ‏ تا بہ بیند ذات را اندر صفات

ہر کہ عاشق شد جمالِ ذات را
اوست سیّد جملہ موجودات را"

نغمۂ ملائک

فروغِ مشتِ خاک از نوریاں افزوں شود روزے
زمیں از کوکبِ تقدیرِ او گردوں شود روزے

خیالِ او کہ از سیلِ حوادث پرورش گیرد
ز گردابِ سپہرِ نیلگوں بیروں شود روزے!
یکے در معنیٔ آدم نگر! از ما چہ می پرسی
ہنوز اندر طبیعت می خلد موزوں شود روزے!
چناں موزوں شود ایں پیش پا افتادہ مضمونے
کہ یزداں را دل از تاثیرِ او پر خوں شود روزے!

فصل دوم

خلاصہ۔ اس فصل میں اقبال نے حسبِ ذیل امور بیان کئے ہیں:۔

۱۔ پہلے تین شعروں میں تین مسئلے بیان کئے ہیں

۲۔ اس کے بعد یہ بتایا ہے کہ جب یہ دُنیا پیدا ہوئی تو بالکل سنسان اور غیر آباد تھی اس وقت یہاں کچھ نہ تھا۔ نہ باغ نہ دریا، نہ سبزہ نہ صحرا، نہ نغمۂ عنادل نہ شورِ سلاسل، نہ رمِ آہو نہ سرودِ طائر۔ ابھی زندگی کا ظہور نہیں ہوا تھا۔

۳۔ آسمان نے زمین کو طعنہ دیا۔

۴۔ زمین نے خدا سے فریاد کی۔

۵۔ خدا نے تسلی دی ع نورِ جاں از خاک تو آید پدید
یعنی آدم کا ظہور ہوگا جو کائنات پر حکمرانی کریگا اور یہ آسمان بھی اس کی جولانگاہ بن جائے گا۔

ع کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردوں

۶۔ اب خدائے تعالیٰ یہ بیان فرماتا ہے کہ آدم، جو ضعیف البیان ہے، شمس و قمر، زمین و آسمان اور کوہ و دریا کو اس لئے مسخر کر سکے گا۔ اس کو دو نعمتیں ایسی دی گئی ہیں جو کسی کو نہیں ملیں:۔

عقل اور عشق

عقلِ آدم بر جہاں شبخوں زند
عشقِ او، بر لامکاں شبخوں زند

اس کے بعد آدم کی دوسری اہم خصوصیات بیان کی ہیں۔
۷۔ آخر میں فرشتے، زمین کو نغمہ سناتے ہیں یعنی اُسے تسلی دیتے ہیں۔

پہلا شعر یہ ہے:۔

زندگی از لذتِ غیب و حضور
بست نقشِ ایں جہانِ نزد و دُور

اس شعر میں اقبال نے فلسفۂ وحدۃ الوجود کی روشنی میں رازِ تخلیقِ کائنات آشکار کیا ہے یعنی یہ بتایا ہے کہ یہ "جہانِ نزد و دُور" (جو زمان و مکان کی قید میں ہے) کیسے بنا؟ کیونکر ظاہر ہوا؟ حق تعالیٰ نے اس عالم کو کس طرح یا کیسے پیدا کیا؟ اس شعر کے ساتھ اس شعر کو بھی مدِ نظر رکھئے:۔

شیوہ ہائے زندگی، غیب و حضور
آں یکے اندر ثبات ایں در مرور (جاوید نامہ ص۲۲۷)

اقبال نے یہاں حیاتِ مطلقہ (ذاتِ حق تعالیٰ) کو "زندگی" سے تعبیر کیا ہے۔ حیاتِ مطلقہ سے وہ زندگی مراد ہے جو زمان و مکان کی قید سے بالاتر ہو اور سب جانتے ہیں کہ ایسی زندگی صرف حق تعالیٰ کی ہے چنانچہ اقبال کہتے ہیں کہ اگر "حیاتِ مطلقہ" سے بہرہ اندوز ہونے کی آرزو ہے تو حق تعالیٰ کی معیت میں زندگی بسر کرو بالفاظِ دگر، اگر زمان و مکان کی قیود سے آزاد ہونا چاہتے ہو تو
آیۂ شریفہ "وَھُوَ مَعَکُمْ اَیْنَمَا کُنْتُمْ" کا مطلب سمجھ لو۔ یعنی معیتِ الٰہی کا مقام حاصل کر لو۔ جب تم خدا کے ساتھ ہو گے تو جہاں وہ ہے، وہیں تم بھی ہو گے اور وہ زمان و مکان سے بالاتر ہے اس لئے تم بھی زمان و مکان سے بالاتر ہو جاؤ گے

یعنی تم میں بھی اسی کی صفات منعکس ہو جائیں گی[1]

آنکہ حیٌّ لَا یَمُوتُ آمد حق است

زیستن با حق حیاتِ مطلق است

(ب) اقبالؔ نے اس شعر میں اپنی شاعرانہ خوبی یعنی دلکشی پیدا کرنے کے لئے "اقتضاء" کے بجائے "لذت" کا لفظ استعمال کیا ہے۔ دراصل "غیب و حضور" ذاتِ حق (حیاتِ مطلق) کا اقتضاء ہے۔ ذاتِ حق مرتبۂ احدیت میں "غیب مطلق" ہے لیکن ذاتِ مذکورہ سراپا حسن بھی ہے اور حسن کا تقاضا ظہور ہے اس لئے وہ بلباس تعینات، خارج میں ظاہر ہوتی ہے۔ اسی لئے قرآنِ حکیم فرماتا ہے "وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ" یعنی حق تعالٰی ظاہر بھی ہے اور باطن بھی ہے۔ اِسی بطون و ظہور کو اقبالؔ نے غیب و حضور سے تعبیر کیا ہے۔

شعر کا مطلب یہ ہے کہ حیاتِ مطلقہ یا ذاتِ حق، لذتِ غیب و حضور کی بناء پر تعینات کے لباس میں ظاہر ہو رہی ہے۔ یعنی عالم میں ہر جگہ ذاتِ حق ہی کا ظہور ہے۔

ع از ماہ تا بماہی سب ہے ظہور تیرا

جو ذات قبل تخلیقِ عالم، غیب الغیب میں مستور تھی، وہی ذات، بتقاضائے ذاتِ خویش عالم شہادت میں ظاہر ہو رہی ہے اور اسی کے ظہور کو "عالم" سے تعبیر کرتے ہیں۔ یعنی عالم کیا ہے؟ حیاتِ مطلقہ یا انائے مطلق کا ظہورِ ذات ہے۔

ع ہر چہ بینی بد انکہ مظہرِ اوست

شعر کا مطلب لکھنے کے بعد اب ہم اس مسئلہ کو قدرے وضاحت کے ساتھ بیان کرتے ہیں تاکہ آئندہ اس قسم کے اشعار سمجھنے میں آسانی ہو جائے۔

---

[1] اسی نکتہ کو اکبرؔ الہ آبادی نے یوں بیان کیا ہے:-

خدا کے ساتھ نہیں ہو تو کچھ نہیں ہو تم

خدا کے ساتھ اگر ہو تو پھر خدا ہی ہے

جب سے انسان نے سوچنا شروع کیا ہے یہ دو سوال ہمیشہ اس کے سامنے رہے ہیں کہ اس دنیا کا کوئی خالق یا صانع ہے یا نہیں؟ اگر کوئی خالق یا صانع ہے تو اس نے اس عالم کو کس طرح پیدا کیا؟

ایک سوال یہ بھی ہے کہ ہستی کیوں ہے؟ یا اگر اس کائنات کا کوئی خالق ہے تو اُس نے اُسے کیوں پیدا کیا؟ مگر چونکہ اس سوال کا جواب نہ سائنس کے پاس ہے نہ فلسفہ کے پاس، اس لئے یہ سوال اہلِ علم کی مجلسوں میں زیرِ بحث نہیں آتا۔

فلسفہ اور سائنس نے بہت زور مارا مگر اس سوال کا جواب آج تک نہ بن پڑا کہ ہستی کیوں ہے؟ بلکہ فلسفہ اور سائنس تو یہ بھی نہیں بتا سکتے کہ حیات اس دنیا میں کیسے نمودار ہوگئی؟ ابتدائے آفرینش میں کرۂ ارض کے احوال ظہورِ حیات کے لئے بالکل ناسازگار تھے، پس غیر مساعد حالات میں حیات کا ظہور ایک معجزہ سے کم نہیں ہے!

سائنس اور فلسفہ تو خاموش ہیں مگر تصوّف اس سوال کا جواب بھی دیتا ہے کہ خدا نے یہ عالم کیوں پیدا کیا؟ چونکہ یہاں مقطع میں سخن گسترانہ بات آپڑی ہے اس لئے پہلے اسی سوال کا جواب سُن لیجئے:۔

سوال یہ ہے کہ ہستی کیوں ہے؟ یہ بھی عقلاً ممکن ہے کہ ہستی نہ ہوتی یعنی کچھ بھی نہ ہوتا۔ اس کے جواب میں سائنس تو قطعاً خاموش ہے۔ فلسفہ کا ایک اسکول یہ جواب دیتا ہے کہ رُوح اور مادّہ (جن سے ہستی یا عالم مرکب ہے) دونوں واجب الوجود ہیں، اور واجب کی ذات کا تقاضا یہ ہے کہ وہ موجود ہو۔ ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ واجب الوجود ایک سے زیادہ ہو ہی نہیں سکتا۔ اس پر دلیل یہ ہے۔

اے اکبر الٰہ آبادی نے اسی حقیقت کو یوں واضح کیا ہے:۔

ہے عقل و خرد کا تم کو دعویٰ یہ کہو
پیدا ہوا مادہ میں کیونکر یہ شعور؟

(د) اگر یہ واجب الوجود ایک نہیں ہے تو لامحالہ اس کی نقیض ثابت ہوگی یعنی کم از کم دو واجب الوجود ہستیوں کا موجود ہونا لازم آئے گا (جیسا کہ فریقِ ثانی کا دعویٰ ہے)

(ب) یہ مفروضہ اس امر کو مستلزم ہے کہ وہ دونوں واجب الوجود، وجوب وجود میں تو آپس میں اشتراک رکھتے ہوں اور کسی نہ کسی امر میں امتیاز رکھتے ہوں کیونکہ اگر ان میں تمائز نہیں ہے تو تغایر پیدا نہیں ہو سکتا اور جب ان میں تغایر نہیں ہے تو انہیں دو نہیں کہہ سکتے۔

(ج) پس ثابت ہوا کہ کوئی مابہ الامتیاز ان دونوں میں ضرور پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے ہم ان کو دو کہہ سکتے ہیں۔ جب تک ان میں مغائرت نہ ہو عقلاً ان پر دو ہونے کا اطلاق نہیں ہو سکتا، اور اگر مغائرت ہے (جیسا کہ ہونی لازم ہے) تو امتیاز فیما بین ضروری ہے۔ یعنی کوئی شئے ایسی ضرور ہونی چاہئے جس کی وجہ سے ان میں امتیاز ہو سکے۔

(د) اب ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ کیا وہ مابہ الامتیاز، واجبین مذکورین (دونوں واجب الوجودوں) کے لئے تمام حقیقت ہے یا جزءِ حقیقت ہے؟ (یا وہ مابہ الامتیاز ان کی تمام حقیقت پر حاوی ہوگا یا نہیں ہوگا، تیسری کوئی صورت نہیں)

(ھ) اگر وہ مابہ الامتیاز ان کی تمام الحقیقت ہو تو مابہ الاشتراک یعنی وجوب الوجود، ان کی حقیقت سے خارج ہو جائے گا۔ اور یہ محال ہے کیونکہ واجب الوجود کی نفسِ حقیقت اور اس کا وجوب، دونوں عین یکدگر ہیں

علاوہ بریں اگر وجوب، دونوں کی حقیقت سے خارج تسلیم کر لیا جائے تو پھر وہ دونوں واجب ہی نہ رہے۔ اور جو شئے واجب نہ ہو وہ ممکن ہوتی ہے پس خصم کا دعویٰ ہی سرے سے باطل ہو گیا۔

(و) اب ایک ہی صورت باقی رہ جاتی ہے یعنی یہ کہ مابہ الامتیاز جزءِ

حقیقت ہے۔ اگر یہ صورت تسلیم کی جائے تو ترکیب لازم آگئی یعنی ہر واجب الوجود مرکب ہوگا ما بہ الامتیاز اور ما بہ الاشتراک سے۔ یعنی واجب کی ذات دو چیزوں سے مرکب ہوگئی۔ دونوں میں ایک شئے (وجوب) ایسی ہے جو دونوں میں مشترک ہے اور دوسری شئے ایسی ہے جس کی وجہ سے انہیں دو کہہ سکتے ہیں قصہ مختصر دونوں مرکب ہوں گے۔

(ز) ہر مرکب محتاج ہوتا ہے اپنے اجزاء کا اور ہر محتاج، ممکن الذاتہ ہوتا ہے اور ممکن الذاتہ ضد ہے واجب الذاتہ کی۔

(ح) نتیجہ یہ نکلا کہ جسے واجب فرض کیا تھا وہ ممکن ثابت ہوگیا۔

(ط) لہٰذا ثابت ہوا کہ واجب الوجود ایک سے زیادہ نہیں ہوسکتا۔

(ی) سہولت کے لئے اس منطقی بحث کو ایک مثال سے واضح کرتے ہیں۔

فرض کرو روح اور مادّہ دونوں واجب الوجود ہیں تو وجوب ایسی صفت ہے جو ان دونوں میں مشترک ہے یعنی ما بہ الاشتراک ہے چونکہ یہ دو ہیں اس لئے لازمی ہے کہ روح میں کوئی شئے ایسی بھی ہو جو مادّہ میں نہ پائی جائے تاکہ دونوں میں امتیاز پیدا ہوسکے اسے لطافت کہہ لیجئے۔

اسی طرح مادّہ میں کوئی شئے ایسی ہونی لازمی ہے جو روح میں موجود نہیں تاکہ دونوں میں امتیاز ہوسکے، اس کو کثافت کہہ لیجئے۔

پس دونوں واجب الوجود مرکب ہوگئے۔

وجوب + لطافت = روح

وجوب + کثافت = مادّہ

یعنی دونوں واجب، مرکب ہیں

ما بہ الاشتراک (وجوب) سے (جو دونوں میں پایا جاتا ہے) اور ما بہ الامتیاز (لطافت و کثافت) سے (جو دونوں کو متمائز کرتا ہے) اور ہر مرکب حادث ہوتا ہے کیونکہ ترکیب مستلزم حدوث ہے۔ ترکیب میں ہمیشہ

قبلیت اور لبدیت کا تصور مخفی ہوتا ہے یعنی ہر مرکب پراز روئے عقل ایسا زمانہ گذرنا لازمی ہے جب وہ مرکب نہ ہوا ہو۔ ترکیب سے قبل کسی مرکب کا وجود متحقق نہیں ہو سکتا۔

قصہ مختصر ہر مرکب حادث ہوتا ہے اور جو حادث ہے وہ قدیم نہیں ہو سکتا (حدوث تو قدم کی ضد ہے) اور جب واجب الوجود قدیم ہوتا ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ دونوں واجب، حادث یا ممکن ہو گئے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ واجب لذاتہ ایک سے زیادہ ہو ہی نہیں سکتا یعنی تعدد دِ جبار محال عقلی ہے ۱۲

باز آمدم بر سرِ مطلب۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ روح اور مادہ واجب الوجود نہیں ہیں تو لامحالہ ممکن الوجود ہیں اور ہر ممکن اپنے وجود کے لئے کسی واجب لذاتہ کا محتاج ہوتا ہے تو سوال یہ ہے کہ ذاتِ واجب نے انہیں کیوں موجود کیا؟ یعنی خدا نے عالم کو کیوں پیدا کیا؟

اگر یہ کہا جائے کہ واجب اُن کو پیدا کرنے پر مجبور تھا یعنی یہ فعل اس سے اضطراراً سرزد ہو گیا (جیسا کہ مشائین کا خیال ہے) تو اس صورت میں واجب، واجب نہ رہا بلکہ ممکن ہو گیا کیونکہ ایک ہستی ایسی نکل آئی جو اس واجب پر جبر کر سکتی ہے یا اسے مضطر کر سکتی ہے۔ تو یقیناً وہ ہستی اس واجب سے زیادہ طاقتور ہو گی پس کیوں نہ اس کو واجب تسلیم کیا جائے؟

لہٰذا ماننا پڑے گا کہ واجب الوجود مجبور یا مضطر نہیں ہو سکتا۔ یعنی حکمائے مشائین اس سوال کا جواب نہیں دے سکتے کہ خدا نے عالم کو کیوں پیدا کیا؟ ارسطو نے بڑی کوشش کی ہے کہ خدا کو اضطرار کی زد سے بچائے مگر کامیاب نہ ہو سکا کیونکہ وہ اس مفروضہ کو ترک کرنے کے لئے تیار نہیں ہے کہ معلول کا صدور علت تامہ کے اختیار سے باہر ہے۔

پس سوال قائم ہے کہ خدا نے عالم کو کیوں پیدا کیا؟ اس کا جواب امام العارفین

سیدنا شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن عربیؒ نے یہ دیا ہے کہ وہ حرکت جس سے یہ عالم پیدا ہوا حرکتِ حُبی ہے۔ اس کی تفصیل ذیل میں درج کرتا ہوں :۔

اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ حق تعالیٰ، حیّ وقیوم ہے اور قدیر اور فعّالٌ لِمَا یُرِیْد ہے یعنی جو چاہے کرے نہ کوئی اُس سے باز پرس کر سکتا ہے اور نہ کوئی اسے کسی طرح مجبور کر سکتا ہے۔ اُس نے یہ دُنیا اس لئے پیدا کی کہ اُس نے یہ چاہا کہ میں پہچانا جاؤں چنانچہ حدیثِ قدسی میں وارد ہے :۔

کُنْتُ کَنْزًا مَخْفِیًا فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْق ۔

میں ایک مخفی خزانہ تھا، میں نے یہ پسند کیا کہ میں پہچانا جاؤں پس میں نے خلقت کو پیدا کیا۔

گویا خدا نے اس بات کو دوست رکھا یا اس بات سے محبت کی کہ کوئی ایسی ہستی موجود ہو جو مجھے پہچان سکے۔ اسی بات کو شیخ اکبرؒ نے حرکتِ حُبی سے تعبیر کیا ہے یعنی خدا کے دل میں محبت کا جذبہ کار فرما ہوا۔ اس نے چاہا کہ کوئی مجھ سے محبت کرے۔ فرماتے ہیں

فکانت الحرکۃ التی ھی وجود العالم حرکۃ حبٍ وقد نبّہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم علی ذالک بقولہٖ کنتُ کنزًا مخفیًا فاحببتُ ان اعرف فلولا ھٰذہٖ المحبۃ ما ظھر العالم فی عینہٖ (فص موسوی)

وہ حرکت، جو سبب ہوئی وجودِ عالم کا، حرکتِ حُبی تھی حق تعالیٰ کی اور تحقیق آگاہ کیا رسول اللہ صلعم نے اس حرکتِ حُبی سے اپنے اس قول سے کہ فرمایا حق تعالیٰ نے کہ میں ایک پوشیدہ خزانہ تھا۔ میں نے دوست رکھا اس بات کو کہ میں پہچانا جاؤں (پس میں نے عالم کو پیدا کیا) اس کے بعد شیخ اکبرؒ فرماتے ہیں "پس اگر یہ محبتِ الٰہی کار فرما نہ ہوتی تو یہ عالم، وجودِ خارجی میں ظاہر نہ ہوتا۔

خلاصۂ کلام اینکہ حق تعالیٰ سراپا محبت ہے اس لئے اُس نے ازراہِ محبت، اس عالم کو پیدا کیا، تاکہ وہ اپنے عاشقوں پر اپنا فضل وکرم نازل کر سکے۔ وہ

سراپا حُسن و جمال ہے، سراپا مجموعۂ کمالات ہے، سراپا خیر و برکت ہے۔ چونکہ وہ بخشش کرنا چاہتا ہے (فضل و کرم کی اس ذات کا تقاضا ہے) اس لیے کسی ایسی مخلوق کا وجود بھی ہونا چاہیئے جس پر وہ بخشش کر سکے۔

من نکردم خلق تا سودے کنم
بلکہ تا بر بندگاں جودے کنم

اب ہم اپنے موضوع کی طرف متوجہ ہوتے ہیں کہ اقبالؔ نے جو یہ شعر لکھا ہے:-

زندگی از لذتِ غیب و حضور
بست نقشِ ایں جہانِ نزد و دور

اس میں انہوں نے فلسفۂ وحدۃ الوجود کے زاویۂ نگاہ سے یہ بتایا ہے کہ خدا نے اس عالم کو کیسے پیدا کیا؟ اگر حق تعالیٰ کو "غیب و حضور" پسند نہ آتا یا بقول اقبالؔ اگر ان شئون میں، انہیں لذت محسوس نہ ہوتی تو وہ اس "جہانِ نزد و دور" کو بھی پیدا نہ فرماتے۔ اب اس اجمال کی قدرے تفصیل کی جاتی ہے یعنی اس سوال کا جواب دیا جاتا ہے کہ خدا نے اس عالم کو کیسے پیدا کیا؟

واضح ہو کہ یہ عالم، ذاتِ حق کا ظہور ہے یا بقول اقبالؔ "انائے کبیر کا جلوۂ ذات ہے"

نکتۂ تحقیق بشنو از نیازِ بے نیاز
کیں ہمہ نقشِ دو عالم نیست الّا نقش بند (نیازؔ بریلویؒ)

یہ سمجھنے کے لیے کہ خدا نے اس کو کیسے پیدا کیا، ہمیں اپنے اندر غور کرنا چاہیئے کہ ہم اپنی مخلوقاتِ ذہنی کو کس طرح پیدا کرتے ہیں؟ خدائے تعالیٰ کے افعال کی مثال (اگر انسان غور کرے) کسی حد تک انسانی افعال میں مل سکتی ہے۔ کیونکہ خدا نے انسان کو اپنا نائب بنایا ہے۔

ستم است اگر ہوست کشد کہ بہ سیرِ سرو و چمن درآ
تو ز غنچہ کم نہ دمیدۂ درِ دل کشا بہ چمن درآ

انسان جب عالمِ خیال میں کسی شئے کو پیدا کرنا چاہتا ہے تو جب وہ اس کا ارادہ کرتا ہے تو وہ شئے موجود ہو جاتی ہے مثلاً جب ہم "تاج محل" کو پیدا کرنا چاہتے ہیں تو اِدھر ارادہ کیا اُدھر یہ عمارت ذہن میں موجود ہو گئی۔ ایک پل کی دیر نہیں ہوتی۔

(د) قرآنِ مجید فرماتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بھی اسی کُن فیکونی قوت سے اپنی مخلوقات کو پیدا کرتا ہے:۔

اِنَّمَآ اَمْرُهٗٓ اِذَآ اَرَادَ شَيْـًٔا اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ ؈ (۳۶ - ۸۲)

خدا کا امر یہ ہے (حکم یا قانون) کہ جب وہ کسی شئے کو پیدا کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو اس سے کہتا ہے کہ ہو جا پس وہ ہو جاتی ہے۔

یعنی یہ کائنات کیا ہے؟ اُس کا ارادہ یا خیال یا علم ہے جو اس کے کلمۂ کُن کی بدولت خارج میں موجود ہو گیا ہے۔ کلمۂ کُن سے اس کا ارادہ مراد ہے اِدھر ارادہ کیا اُدھر وہ شئے موجود ہو گئی۔ اس ارادہ کو عام فہم کرنے کے لئے لفظ "کن" استعمال کیا گیا۔

یعنی ایک زمانہ ایسا تھا جب صرف حق تعالیٰ تھا۔ اور کچھ نہ تھا۔ کَانَ اللّٰهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهٗ شَيْءٌ۔ اس کے بعد حق تعالیٰ نے ارادہ کیا کہ وہ دُنیا پیدا کیجیے تو دُنیا کا علم اس کے ذہن میں موجود ہو گیا۔ (جب تک آپ کے ذہن میں کوٹھی کا نقشہ یا ڈیزائن نہ ہو آپ کوٹھی نہیں بنا سکتے) یہ دُنیا کا علم اور تمام معلومات اس کے ذہن میں اس کے ساتھ قائم ہیں۔ اِن معلوماتِ الٰہی کو "اعیانِ ثابتہ" کہتے ہیں۔ اس کے ارادہ سے یہ صورِ علمی یا اعیانِ ثابتہ خارج میں ظاہر ہوتے چلے گئے۔ یہ ہے اس کائنات کی حقیقت کہ یہ جو کچھ نظر آ رہا ہے یہ سب اس کے معلوماتِ ازلی کا ظہورِ خارجی ہے۔ دگر ہیچ:۔

ع نہ ہے زماں نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ

یا بقول مرشدی حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکیؒ:۔

دو عالم میں نہیں موجود و مشہود بجز ذات و صفات افعال و آثار

(ب) ہم جب چاہیں اپنی خیالی مخلوق کو فنا کر سکتے ہیں، صرف توجہ کا ہٹا لینا کافی ہے۔ اللہ تعالیٰ بھی اگر اپنی توجہ ہٹا لے تو یہ کائنات فنا ہو جائے اس کا قیام اس کی تجلیات پر موقوف ہے۔

وَمَآ اَمْرُ السَّاعَةِ اِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ اَوْ هُوَ اَقْرَبُ (۱۶-۷۷)

قیامِ قیامت (فناءِ عالم) کے لئے صرف پلک جھپکانے بلکہ اس سے بھی کم زمانہ درکار ہے۔

(ج) جب ہم تاج محل کا تصور کرتے ہیں یعنی جب اپنی کن فیکونی قوت سے اسے پیدا کرتے ہیں تو ہم خود تاج محل، نہیں بن جاتے۔ حالانکہ اس تاج محل کا وجود ہمارے ارادہ سے جدا نہیں ہے۔ اسی طرح اس عالم کا وجود، اللہ کے وجود اور اس کے ارادہ کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے، اگرچہ نہ اللہ تعالیٰ عالم بن گیا ہے اور نہ یہ عالم، اللہ تعالیٰ بن گیا ہے۔

(د) جس وقت ہم کسی خیالی مخلوق کو پیدا کرتے ہیں اس وقت اپنے آپ کو اس مخلوق کے کسی حصہ سے غائب نہیں پاتے۔ اسی طرح حق تعالیٰ اس عالم کے کسی حصہ سے غائب نہیں ہے ھو الاول والآخر والظاھر والباطن وھو بکل شئ علیم۔

(ہ) ہم جہاں ہوتے ہیں، وہیں تاج محل بھی ہوتا ہے اسی طرح حق تعالیٰ اپنی تمام مخلوقات کے ساتھ ہے۔ وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں تم ہو۔ نیز فرمایا اینما تولوا فثمّ وجہ اللہ تم جس طرف رُخ کرو گے خدا کو وہیں موجود پاؤ گے[1]۔

خلاصہ کلام اینکہ عالم کا وجود حق تعالیٰ کے وجود کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ اقبال نے اسی حقیقت کو یوں واضح کیا ہے:۔

---

[1] یہ بحث بحرمی و مکرمی مولینا سید مناظر احسن صاحب گیلانی کی قابلِ قدر تالیف "الدین القیم" سے ماخوذ ہے ۱۲

زمین و آسمان و چار سو نیست
دریں عالم بجز اللہ ہو نیست

حیاتِ جزوی (انسانی خودی) حیاتِ مطلقہ ہی کا پرتو ہے اسی شعلہ کا شرارہ ہے۔ گوہرِ زندگی اپنی اصل کے اعتبار سے خدا ہے۔ اور یہی گوہر جب متعین ہو جاتا ہے تو "خودی" بن جاتا ہے یعنی اسے خودی تعبیر کرنے لگتے ہیں۔

درخاکدانِ ما گہرِ زندگی گم است
ایں گوہرے کہ گم شدہ ماییم یا کہ اوست (زبورِ عجم)

انسانی خودی، ضمیرِ خدا میں آرام کر رہی تھی۔ خدا نے خود نمائی کے جوش میں اسے کنارہ پر پھینک دیا۔

بضمیرت آرمیدم تو بجوشِ خودنمائی
بکنارہ برفگندی درِ آبدارِ خود را (زبورِ عجم)

اقبال کہتے ہیں کہ اگر خدا کو دیکھنا چاہتے ہو تو اپنے کو دیکھ لو۔ گویا "من عرفَ نفسہٗ فقد عرفَ ربّہٗ"

بیا بر خویش پیچیدن بیاموز | بناخن سینہ کاویدن بیاموز
اگر خواہی خدا را فاش بینی | خودی را فاش تر دیدن بیاموز

آخر میں ساقی نامہ سے چند اشعار نقل کئے دیتا ہوں۔

دمادم رواں ہے یمِ زندگی | ہر اک شئے سے پیدا رمِ زندگی
یہ ثابت بھی ہے اور سیار بھی | عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی
یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر | مگر ہر کہیں بیچگوں بے نظیر
پسند اس کو تکرار کی خو نہیں | کہ تو میں نہیں اور میں تو نہیں

یعنی حیات دراصل "وحدت" ہے جو کثرت میں اسیر ہو گئی ہے یعنی لذتِ

غیب وحضور کی وجہ سے کثرت کے لباس میں ظاہر ہو رہی ہے۔ تصوّف کی اصطلاح میں اِسی بات کو یوں کہتے ہیں کہ جب معلوماتِ الٰہیّہ (اعیانِ ثابتہ) پر اسماء وصفاتِ الٰہیّہ کی تجلّی ہوئی تو یہ "جہانِ نزد و دُور" پیدا ہو گیا۔ یہ عالم کیا ہے؟ اعیانِ ثابتہ پر ذات کی تجلّی ہے بالفاظِ دگر حق تعالیٰ اپنے معلومات کی شکل میں متجلّی ہو رہا ہے۔ یہ مظاہرِ گوناگوں، حقائقِ عالم ہیں لیکن ان میں ذاتِ حق خود ظاہر ہو رہی ہے۔

خلاصۂ داستان یہ ہے کہ اگر زندگی (انائے مطلق) کو غیب وحضور (بطون و ظہور) میں ایک لذّتِ محسوس نہ ہوتی تو یہ "جہانِ نزد و دور" کبھی موجود نہ ہوتا۔ لذّت کیوں محسوس ہوتی ہے؟ اس لئے کہ زندگی سراپا حُسن ہے اور حُسن بقولِ جامیؔ "تابِ مستوری" نہیں لا سکتا، یعنی بفحوائے غالبؔ "خود بیں" ہوتا ہے:-

ع ہم کہاں ہوتے اگر حُسن نہ ہوتا خود بیں

دوسرا شعر یہ ہے:-

آں چناں تارِ نفس از ہم گسیخت　　رنگِ حیرت خانۂ ایام ریخت

"رنگ ریختن" محاورہ ہے اس کا مطلب ہے کسی کام کی بنیاد ڈالنا۔

مطلب شعر کا یہ ہے کہ جب زندگی (حیاتِ مطلق یا انائے مطلق) تعینات کے لباس میں ظاہر ہوئی تو لامحالہ مقیّد ہو گئی یعنی جب زندگی "خاکِ آدم میں صورت پذیر ہوئی تو انسانی خودی نے اپنی کوتاہ فہمی کی وجہ سے "زماں" کو زنّار کی طرح اپنے گرد لپیٹ لیا یعنی خود مقیّد ہو کر زمان ومکان کی ذیل میں آ گئی۔ اور چونکہ خودی نے اس حقیقت کو فراموش کر دیا کہ زندگی ہی زمان ہے جو زندگی کے ضمیر میں پوشیدہ ہے اور حقیقی ہے۔ اس کے بجائے اسے امرِ خارجی سمجھ لیا حالانکہ زمان یا زمانہ کا خارجی وجود نہیں ہے یہ زمان ومکان تو محض اعتباری امور ہیں۔

خرد را لامکاں طرح مکاں بست　　چو زنّارے زماں را بر میاں بست
زماں را در ضمیرِ خود نہ دیدم　　مہ و سال و شب و روز آفریدم

مہ و سالت نمی ارزد بیک جو

بحرفِ کم لبثتم غوطہ زن شو

یعنی ہماری عقل نے اپنی کوتاہ بینی کی وجہ سے مکان کا تصور پیدا کیا یعنی زمان ومکان کو حقیقی سمجھ لیا اور اس حقیقت کو فراموش کر دیا کہ زمان یا مکان خارج میں موجود نہیں، بہر کیف چونکہ ہم نے زمان کو خارجی تصور کر لیا۔ اس لئے اسے ماضی اور حال اور مستقبل میں تقسیم کر لیا۔

"تارِ نفس" سے حقیقی زماں مراد ہے جس میں نہ ماضی ہے نہ مستقبل یہ دراصل زندگی ہی کا دوسرا نام ہے۔

زندگی از ہر دہر از زندگی است

"لاتسبو الدہر" فرمانِ نبیؐ است

جب زندگی مقید ہو گئی تو انائے مقید نے زمانِ حقیقی کی نوعیت کو فراموش کر کے اسے ایک "خط" فرض کر لیا اور اس خط کو ماضی حال اور مستقبل میں منقسم کر دیا۔

در گل خود تخمِ ظلمت کاشتی

وقت را مثلِ خطے پنداشتی

خلاصہ کلام اینکہ انائے مقید نے زمان کو مثل خط سمجھ کر ماضی حال اور مستقبل میں تقسیم کر دیا، اور اس طرح حیرت خانہ ایام یعنی دن رات، ہفتہ ماہ اور سال کی بنیاد ڈالدی۔

اقبالؒ نے یہاں ایام کو "حیرت خانہ" سے تعبیر کیا ہے کیونکہ انسان اپنی کوتاہ فہمی کی بنا پر موہوم کو موجود سمجھتا ہے۔ انسان حقیقی زمان سے تو آگاہ نہیں ہے وہ اپنی نادانی سے زمانِ مسلسل کو حقیقی سمجھتا ہے حالانکہ زمانِ مسلسل حقیقی نہیں ہے محض اعتباری ہے۔

زمانش ہم مکانش اعتباری است   زمین و آسمانش اعتباری است

نوٹ:۔ اقبالؔ کی رائے میں، حقیقی زماں، خارج میں موجود نہیں ہے۔ اس کا تعلق ہماری قدر آفریں خودی سے ہے۔ یہ زماں ہمارے ضمیر میں پوشیدہ ہے اور زندگی یا تقدیر کا دوسرا نام ہے۔ اس میں نہ ماضی ہے نہ مستقبل ہے محض مرور ہے۔

تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانہ کی رَو جس میں نہ دن ہے نہ رات

اب رہا زمانِ مسلسل، جسے ہم ماضی اور مستقبل میں تقسیم کرتے ہیں جسے عرفِ عام میں وقت کہتے ہیں، یہ اقبالؔ کی رائے میں غیر حقیقی ہے اس کا تعلق ہماری مؤثر خودی سے ہے۔ جب خودی مقیّد ہو گئی تو اس نے اپنی سہولت کے لئے وقت کو خط قرار دے کر ماضی حال اور استقبال میں تقسیم کر لیا ۱۲

تیسرا شعر یہ ہے:۔

ہر کجا از ذوق و شوقِ خودگری ۔۔۔ نعرۂ من دیگرم تو دیگری

یعنی جب حیات (انائے مطلق یا ذاتِ حق تعالیٰ افراد کے لباس میں مقیّد ہو گئی تو ہر فرد میں یہ ذوق پیدا ہوا کہ وہ اپنی انفرادیت کو قائم رکھے (کوئی شخص یہ نہیں چاہتا کہ اس کی شخصیت کسی دوسرے کی شخصیت میں مدغم ہو جائے) اس لئے اپنی انفرادیت کو برقرار رکھنے کی غرض سے ہر خودی نے "من دیگرم تو دیگری" کا شور بلند کر دیا یعنی ہر فرد نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ میں، تو نہیں ہوں اور تو، میں نہیں ہے:۔

پسند اس کو تکرار کی خو نہیں
کہ تو میں نہیں اور میں تو نہیں

اعادۂ ماسبق

اقبالؔ نے ان تین شعروں میں تین باتیں بیان کی ہیں ان کا خلاصہ ذیل میں درج کرتا ہوں:۔

۱۔ دُنیا کی آفرینش (تخلیقِ کائنات) سے پہلے حیات (ذاتِ حق) ایک

وحدت تھی (اسے تصوف کی اصطلاح میں مرتبۂ لاتعین کہتے ہیں) مگر حیات میں ظہور کی آرزو موجزن تھی۔ جیسا کہ جامیؒ فرماتے ہیں

ناگہاں در جنبش آمد بحرِ جود
جملہ را با خود زخود پیدا نمود

اس لئے وہ انائے مطلق (جسے اقبال نے 'زندگی' سے تعبیر کیا ہے) تعینات کے لباس میں آکر گرفتارِ کثرت ہو گیا۔

یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر
مگر ہر کہیں بیچگوں بے نظیر

تصوف کی اصطلاح میں اسے یوں کہتے ہیں کہ مطلق مقید ہو گیا

(ب) انائے مقید نے زمانِ مسلسل کا تصور پیدا کر کے حیرت خانۂ ایام (روز و شب) کی بنیاد ڈالی۔

(ج) چونکہ ہر انائے مقید اپنی انفرادیت کو قائم رکھنا چاہتا ہے اس لئے من و تو کا امتیاز پیدا ہو گیا۔

اگر مزید معلومات درکار ہوں تو گلشنِ رازِ جدید کا مقدمہ پڑھ لیا جائے جو زبورِ عجم کی شرح میں شامل ہے۔

اس کے بعد اس پورے بند میں کوئی شعر مشکل نہیں ہے۔ اس لئے میں پورے بند کا مطلب اپنے لفظوں میں لکھے دیتا ہوں:۔

کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے دنیا پیدا کی تو ابتدا میں یہ زمین محض ایک 'خاکدان' تھی۔ دن رات کا سلسلہ تو شروع ہو گیا تھا (ماہ و اختر را خرام آموختند) مگر ابھی اس میں انسان کا ظہور نہیں ہوا تھا (بے تجلی ہائے جاں بحر و برش)

اس وقت آسمان نے زمین کو طعنہ دیا کہ دیکھ! مجھ میں آفتاب بھی ہے ماہتاب اور ستارے بھی ہیں۔ لیکن تو بالکل تاریک ہے۔ اگر میری قندیلیں (آفتاب و ماہتاب) نہ ہوتی تو تجھ میں کسی قسم کی روشنی نہ ہوتی یا تو اپنے اندر کچھ خوبی اور

دلکشی (سازوبرگ دلبری) پیدا کر ورنہ یہ اعتراف کر کہ تو مجھ سے کمتر ہے یعنی آسمان نے زمین کو یہ طعنہ دیا کہ میں تجھ سے افضل ہوں کیونکہ میں منور ہوں اور تو تاریک ہے اور روشنی کے لئے میری محتاج ہے۔

زمین یہ طعنہ سن کر بہت دلگیر ہوئی اور خدا کی بارگاہ میں اپنی "بے نوری" کی فریاد کی اور التجا کی کہ اے خدا! مجھے بھی منور کر دے!

حق تعالیٰ کو زمین کی فریاد سنکر رحم آیا اور ملاء اعلیٰ سے یہ آواز آئی۔

اے زمین! تو میری امین ہے مگر اس امانت سے بے خبر ہے جو میں نے تجھ کو سونپی ہے! تو غم مت کر! میں نے تجھے ایسی نعمت (امانت) عطا کی ہے جس سے آسمان ہی نہیں ساری کائنات محروم ہے! عنقریب تجھ میں حیات نمودار ہوگی اور وہ ارتقائی منازل طے کر کے، خاکِ آدم میں صورت پذیر ہوگی یعنی تجھ میں انسان (نورِ جان) پیدا ہوگا جو ساری کائنات پر حکمرانی کرے گا۔ یہ آسمان تو محض آفتاب پر ناز کر رہا ہے۔ تجھ میں نورِ جان، ظاہر ہوگا اور نورِ جان، نورِ آفتاب سے افضل ہے یعنی دراصل تو آسمان سے افضل ہے میں آدم کو تجھ میں ظاہر کرنے والا ہوں اور وہ میرا نائب ہوگا اور چونکہ وہ میرا نائب ہوگا اس لئے میں نے اسے دو خوبیاں (قوتیں) ایسی عطا کی ہیں جو کسی مخلوق میں نہیں پائی جاتیں۔ وہ دو قوتیں عقل اور عشق ہیں۔

عقلِ آدم بر جہاں شبخوں زند
عشقِ او بر لامکاں شبخوں زند

وہ عقل کی بدولت اس کائنات کو مسخر کرے گا اور عشق کی مدد سے لامکان کو بھی اپنے تصرف میں لے آئے گا۔ اس کی عقل (اندیشہ) کسی دلیل (رہنما) کے بغیر اپنا راستہ معلوم کر لے گی یعنی اسے کسی مخلوق کی احتیاج نہیں ہوگی۔ اور اس کا عشق (چشم) اس کو جبرئیل سے بھی اونچا مرتبہ عنایت کر دے گا۔ اس کی آنکھ جبرئیل کی آنکھ سے زیادہ تیز ہوگی۔ یعنی وہ وہاں پہنچے گا جہاں جبرئیل کی بھی رسائی نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ جبرئیل اُس سے کہے گا۔

اگر یک سر موئے برتر پرم
فروغِ تجلی بسوزد پرم

'چشمِ ادبیدار تر' میں اشارہ ہے معراجِ مصطفےٰ کی طرف اور 'چشم' کا تصور اس آیت سے ماخوذ ہے:-

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰی ٥ (۵۳-۱۷)

آپؐ کی نگاہ تو نہ بہکی اور نہ حد سے بڑھی۔

آدم کی صفت یہ ہے کہ وہ اگرچہ خاکی نژاد ہے مگر اس کی پرواز فرشتوں کی طرح ہے اور یہ فلک (جو تجھے طعنہ دے رہا ہے) اس کی راہ میں ایک پرانی سرائے سے زیادہ قیمت نہیں رکھتا۔

دوسری صفت یہ ہے کہ وہ 'وجود' کے دامن سے داغ دور کردے گا یعنی وہ اشرف المخلوقات ہوگا۔ اس کی بدولت تمام موجودات کو شرف حاصل ہو جائیگا۔

تیسری صفت یہ ہے کہ اگرچہ وہ فرشتوں کی طرح تسبیح میں مصروف نہیں رہیگا اور دنیا میں خونریزی بھی کرے گا مگر وہ ارتقائی منازل طے کرسکے گا اور اپنی عقل سے دنیا کو بہتر سے بہتر بناتا چلا جائے گا۔

'کم تسبیح' اور 'خونریز' میں تلمیح ہے اس آیت کی طرف اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ (۲-۳۰)

اے خدا! کیا تو زمین میں اپنا خلیفہ بنائے گا جو اس میں فساد کرے گا اور خونریزی کرے گا۔ حالانکہ ہم تیری حمد کے ساتھ تیری تسبیح کرتے ہیں اور تیری پاکی بیان کرتے ہیں۔ اس کی چوتھی صفت یہ ہے کہ جب وہ کائنات کا مطالعہ کرے گا تو اسے ہر جگہ ہماری صفات کا جلوہ نظر آئے گا۔ کیونکہ ہم نے ہر شئے میں اپنی قدرت کی نشانیاں رکھدی ہیں۔

اس مصرع میں اس آیت کی طرف اشارہ ہے:-

اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ

یعنی ان چیزوں میں ہماری قدرت کی نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لئے جو عقل سے کام لیتے ہیں اور جب وہ ہماری صفات کا جلوہ دیکھے گا تو اُسے ہماری ہستی کا یقین حاصل ہو جائے گا۔

ع کوئی معشوق ہے اس پردۂ زنگاری

اس کے بعد اقبال نے مثنوی سے یہ شعر نقل کیا ہے:۔

ہر کہ عاشق شد جمالِ ذات را
اوست سید جملہ موجودات را

یعنی جو شخص ہمارا عاشق بن جائے گا وہ ساری کائنات پر حکمرانی کرے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر انسان عشقِ الٰہی اختیار کر لے تو وہ درحقیقت ساری کائنات (جملہ موجودات) پر متصرف ہو سکتا ہے۔

اس کے بعد اقبال نے زبورِ عجم ص ۱۵۹ سے ایک غزل اس جگہ درج کی ہے جس کا عنوان ہے "نغمۂ ملائک" یعنی فرشتوں کا گیت۔ اس غزل کے اس جگہ نقل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں اقبال نے آدم کی فضیلت اور بزرگی کا نقشہ بڑے دلکش انداز میں کھینچا ہے، اور یہ خوشخبری سُنائی ہے کہ ضرور ایک زمانہ ایسا بھی آئے گا۔ جب آدم ارتقائی منازل طے کرنے کے بعد اپنے اصلی مقام (نیابتِ الٰہیہ) کو حاصل کر لے گا۔

پہلا شعر:۔ ایک زمانہ ایسا بھی آئے گا جب انسان بلحاظِ رُوحانیت فرشتوں سے بھی بڑھ جائے گا اور اس کی علوِ شان کی وجہ سے یہ زمین آسمان کے ہم پلہ ہو جائے گی۔

دوسرا شعر:۔ اس وقت انسان، زمان و مکان کی قید میں ہے اور اس کا تصور (خیال) مادیات کی حدود سے باہر نہیں نکل سکتا، لیکن جب وہ عشق کی بدولت فوق العادت طاقتوں کا مالک ہو جائے گا تو زمان و مکان کی قید سے آزاد ہو جائیگا۔

تیسرا شعر:۔ اے مخاطب! تو مجھ سے کیوں دریافت کرتا ہے کہ آدم کا حقیقی مقام کیا ہے؟ تو خود اس نکتہ پر غور کر کہ خدا نے اسے اپنا خلیفہ بنایا ہے تو ضرور اس میں ترقی کی صلاحیت رکھی ہو گی۔ پس یقیناً وہ زمانہ ضرور آئے گا جب آدم اپنے مقام (خلافتِ الہیہ) کو حاصل کرے گا۔ یعنی جو شخص عشقِ الٰہی کی بدولت اپنے اندر صفاتِ ایزدی کا رنگ پیدا کرلے گا وہ خلیفۃ اللہ بن جائے گا۔

اقبال نے دوسرے مصرع میں آدم کو شعر سے تشبیہہ دی ہے۔ یعنی جس طرح کسی شعر کا مضمون پہلے شاعر کے دماغ میں آتا ہے پھر وہ اس پر غور کرتا ہے تو شعر موزوں ہو کر نہاں خانۂ دماغ سے باہر آجاتا ہے اسی طرح آدم جب عشق کی بدولت اپنی خودی کو پختہ کرلے گا تو خلیفۃ اللہ بن جائے گا یعنی "موزوں" ہو جائے گا۔

چوتھا شعر:۔ اور جب آدم (جو اس وقت "پیش پا افتادہ مضمون" کی طرح ہے) اپنی خودی کو مستحکم کرلے گا اور اس کے اندر صفاتِ ایزدی کا رنگ پیدا ہو جائے گا تو خدا اس پر نگاہِ کرم کرے گا اور اسے مقام خلافت پر فائز کردیگا۔

دوسرا مصرع شاعرانہ اندازِ بیان کی بہترین مثال ہے مطلب یہ ہے کہ جب وہ عشقِ الٰہی میں کامل ہو جائے گا تو خدا بھی اس سے محبت کرنے لگے گا یعنی وہ محبوبیت کا مقام حاصل کرے گا۔

واضح ہو کہ جو شخص عشقِ رسولؐ میں اپنے آپ کو فنا کر دیتا ہے وہ اللہ کا محبوب بن جاتا ہے۔ (فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحْبِبْکُمُ اللّٰہُ)

تمہیدِ زمینی

آشکارا می شود روحِ حضرت رومیؒ و شرح می دہد

(مرشدِ رومیؒ کی روح، اقبالؔ کو معراج کے اسرار سے آگاہ کرتی ہے)

اسرارِ معراج را

عشقِ شور انگیز بے پروائے شہر
شعلۂ او میرد از غوغائے شہر
خلوتے جوید بدشت و کوہسار
یا لبِ دریائے ناپیدا کنار
من کہ در یاراں ندیدم محرمے
بر لبِ دریا بیاسودم دمے
بحر و ہنگامِ غروبِ آفتاب
نیلگوں آب از شفق لعلِ مذاب
کور را ذوقِ نظر بخشد غروب
شام را رنگِ سحر بخشد غروب!
با دلِ خود گفتگو ہا داشتم
آرزو ہا جستجو ہا داشتم
آنی دو از جاودانی بے نصیب!
زندہ دو از زندگانی بے نصیب!
تشنہ دو دور از کنارِ چشمہ سار
می سرودم ایں غزل بے اختیار

غزل

بکشائے لب کہ قند فراوانم آرزوست
بنمائے رخ کہ باغ و گلستانم آرزوست
یک دست جامِ بادہ و یک دست زلفِ یار
رقصے چنیں میانہ میدانم آرزوست

گفتی ز ناز بیش مرنجاں مرا برو
آں گفتنت کہ بیش مرنجانم آرزوست

اے عقل تو ز شوق پراگندہ گوئے شو
اے عشق نکتہ ہائے پریشانم آرزوست

ایں آب و نانِ چرخ چو سیل است بیوفا
من ماہیم نہنگم و عمانم آرزوست

جانم ملول گشت ز فرعون و ظلم او
آں نورِ جیبِ موسیٰ عمرانم آرزوست

دی شیخ با چراغ ہمیں گشت گردِ شہر
کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

زیں ہمرہانِ سست عناصر دلم گرفت
شیرِ خدا و رستمِ دستانم آرزوست

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست"

(رومیؒ)

موجِ مضطر خفت بر سنجابِ آب
شد اُفق تار از زیانِ آفتاب

از متاعش پارۂ دزدیدہ شام
کوکبے چوں شاہدے بالائے بام!

رُوحِ رومیؒ پردہ ہارا بر درید
از پسِ کُہ پارۂ آمد پدید!

طلعتش رخشندہ مثلِ آفتاب
شیبِ او فرخندہ چوں عہدِ شباب

پیکرے روشن ز نورِ سرمدی
در سراپایش سرورِ سرمدی!

بر لبِ او سرِّ پنہانِ وجود
بندہائے حرف و صوت از خود کشود

حرفِ او آئینۂ آویختہ
علم با سوزِ درُوں آمیختہ!

گفتمش موجود و ناموجود چیست؟
معنیٔ محمود و نامحمود چیست؟

گفت "موجود آنکہ می خواہد نمود
آشکارائی تقاضائے وجود

زندگی خود را بخویش آراستن
بر وجودِ خود شہادت خواستن

انجمن روزِ الست آراستند
بر وجودِ خود شہادت خواستند!

زندۂ یا مردۂ یا جاں بلب
از سہ شاہد کن شہادت را طلب

شاہدِ اوّل شعورِ خویشتن
خویش را دیدن بنورِ خویشتن

شاہدِ ثانی شعورِ دیگرے
خویش را دیدن بنورِ دیگرے

شاہدِ ثالث شعورِ ذاتِ حق
خویش را دیدن بنورِ ذاتِ حق

پیش این نور ار بمانی استوار ٭ حی و قائم چون خدا خود را شمار!

بر مقام خود رسیدن زندگی است ٭ ذات را بے پرده دیدن زندگی است

مرد مومن در نسازد با صفات ٭ مصطفیٰ راضی نشد الا بذات

چیست معراج آرزوئے شاهدے ٭ امتحانے روبروئے شاهدے

شاهد عادل که بے تصدیق او ٭ زندگی ما را چو گل را رنگ و بو

در حضورش کس نماند استوار ٭ ور بماند هست او کامل عیار

ذره از کف مده تابے که هست ٭ پخته گیر اندر گره تابے که هست

تاب خود را بر فزودن خوشتر است ٭ پیش خورشید آزمودن خوشتر است

پیکر فرسوده را دیگر تراش ٭ امتحان خویش کن "موجود" باش

این چنین "موجود" محمود است و بس
ورنه نار زندگی دود است و بس"

باز گفتن پیش حق رفتن چسان؟ ٭ کوه خاک و آب را گفتن[۱] چسان؟

آمر و خالق برون از امر و خلق ٭ ما ز شست روزگاران خسته حلق

گفت "اگر سلطان ترا آید بدست ٭ می توان افلاک را از هم شکست"

باش تا عریان شود این کائنات ٭ شوید از دامان خود گرد جهات

در وجود او نه کم بینی نه بیش ٭ خویش را بینی ازو او را ز خویش

نکته "الا بسلطان"[۲] یاد گیر ٭ ورنه چون مور و ملخ در گل بمیر

از طریق زادن اے مرد نکوے ٭ آمدی اندر جهان چار سوے

هم برون جستن بزادن می توان ٭ بندها از خود گشادن می توان

لیکن این زادن نه از آب و گل است ٭ داند آن مردے که او صاحبدل است

آن ز مجبوری است این از اختیار ٭ آن نهان در پرده‌ها این آشکار

---

[۱] گفتن ـ شگافتن ؛ [۲] الا بسلطان تلمیح بآیهٔ شریفه یا معشر الجن الخ

آں یکے با گریہ ایں با خندہ ایست — یعنی آں جوئندہ ایں یابندہ ایست
آں سکون و سیر اندر کائنات — ایں سراپا سیر بیرون از جہات
آں یکے محتاجِ روز و شب است — واں دگر روز و شب اندر مرکب است
زادنِ طفل از شکستِ اشکم است — زادنِ مرد از شکستِ عالم است
ہر دو زادن را دلیل آید اذاں — آں بلب گویند و ایں از عینِ جاں

جانِ بیدارے چو زاید در بدن
لرزہ ہا افتد دریں دیرِ کہن"

گفتمش ایں زادن نمی دانم کہ چیست؟ — گفت "شانے از شئونِ زندگی است
شیوہ ہائے زندگی غیب و حضور — آں یکے اندر ثبات آں در مرور
گہ بجلوت می گدازد خویش را — گہ بخلوت جمع سازد خویش را
جلوتِ او روشن از نورِ صفات — خلوتِ او مستنیر از نورِ ذات
عقل او را سوئے جلوت می کشد — عشق او را سوئے خلوت می کشد
عقلِ ہم خود را بدیں عالم زند — تا طلسمِ آب و گل را بشکند
می شود ہر سنگِ رہ او را ادیب — می شود برق و سحاب او را خطیب
چشمش از ذوقِ نگہ بیگانہ نیست — لیکن او را جراتِ رندانہ نیست!
پس ز ترسِ راہ چوں کورے رود — نرم نرمک صورتِ مورے رود
تا خرد پیچیدہ تر بر رنگ و بوست — می رود آہستہ اندر راہ دوست
کارش از تدریج می یابد نظام — من ندانم کے شود کارش تمام!
می نداند عشق سال و ماہ را — دیر و زود و نزد و دورِ راہ را
عقل در کوہے شگافے می کند — یا بگردِ او طوافے می کند
کوہ پیشِ عشق چوں کاہے بود — دل سریع السیر چوں ماہے بود
عشق شبخونے زدن بر لامکاں — گور را نادیدہ رفتن از جہاں!
زورِ عشق از باد و خاک و آب نیست — قوتش از سختیِ اعصاب نیست

عشق با نانِ جویں خیبر گشاد — عشق در اندامِ مہ چاکے نہاد!
کلّۂ نمرود بے ضربے شکست — لشکرِ فرعون بے حربے شکست!
عشق در جاں چوں بچشم اندر نظر — ہم درونِ خانہ ہم بیرونِ در
عشق ہم خاکستر و ہم اخگر است — کارِ او از دین و دانش برتر است
عشق سلطان است و برہانِ مبیں — ہر دو عالم عشق را زیرِ نگیں
لازمان و دوش و فردائے ازو — لامکان و زیر و بالائے ازو
چوں خودی را از خدا طالب شود — جملہ عالم مرکب او راکب شود
آشکاراتر مقامِ دل ازو — جذبِ ایں دیرِ کہن باطل ازو
عاشقاں خود را بیزداں می دہند — عقلِ تاویلی بقرباں می دہند
عاشقی؟ از سو بہ بے سوئی خرام — مرگ را بر خویشتن گرداں حرام
اے مثالِ مُردہ در صندوقِ گور — می تواں برخاستن بے بانگِ صور!
در گلو داری نوا ہا خوب و نغز — چہ زاندر گِل بنالی مثلِ چغز
بر مکان و بر زماں اسوار شو — فارغ از پیچاکِ ایں زنّار شو
تیز تر کن ایں دو چشم و ایں دو گوش — ہر چہ می بینی بنوش از راہِ ہوش
"آں کسے کو بانگِ موراں بشنود — ہم ز دوراں سِرِّ دوراں بشنود"
آں نگاہِ پردہ سوز از من بگیر — کو بچشم اندر نمی گردد اسیر

"آدمی دید است باقی پوست است
دید آں باشد کہ دیدِ دوست است
جملہ تن را در گداز اندر بصر
در نظر رو در نظر رو در نظر" (رومیؒ)

تو ازیں نُہ آسماں ترسی؟ مترس — از فراخائے جہاں ترسی؟ مترس
چشم بکشا بر زمان و بر مکاں — ایں دو یک حال است از احوالِ جاں
تا نگاہ از جلوہ پیش افتادہ است — اختلافِ دوش و فردا زادہ است

دانہ اندر گِل بظلمت خانۂ
از فضائے آسماں بیگانۂ
ہیچ می داند کہ در جائے فراخ
می تواں خود را نمودن شاخ شاخ؟
جوہرِ او چیست؟ یک ذوقِ نموست
ہم مقامِ اوست ایں جوہر ہم اوست
اے کہ گوئی محملِ جان است تن
سرِّ جاں را در نگر بر تن متن
محملے نے، حالے از احوالِ اوست
محملش خواندن فریبِ گفتگوست!
چیست جاں؟ جذب و سرور و سوز و درد
ذوقِ تسخیرِ سپہرِ گرد گرد!
چیست تن؟ با رنگ و بو خو کردن است
با مقامِ چار سو خو کردن است
از شعور است ایں کہ گوئی نزد و دور
چیست معراج؟ انقلابِ اندر شعور
انقلاب اندر شعور از جذب و شوق
وا رہاند جذب و شوق از تحت و فوق
ایں بدن با جانِ ما انباز نیست
مشتِ خاکے مانعِ پرواز نیست"

فصل سوم

خلاصۂ مطالب:- ۱۔ شاعر، شام کے وقت دریا کے کنارے اپنے دل سے باتیں کر رہا ہے اور جاودانی ہونے کی آرزو اس کے دل میں چٹکیاں لے رہی ہے۔

آنی و از جاودانی بے نصیب
زندہ و از زندگانی بے نصیب

اس شعر میں اقبال نے اپنا نظریۂ حیات واضح کر دیا ہے کہ جو انسان جاودانی ہونے کے لئے جد و جہد نہیں کرتا وہ زندہ نہیں ہے، یہ دوسری بات ہے کہ وہ دیگر حیوانات کی طرح کھاتا پیتا بھی ہو اور سوتا جاگتا بھی ہو۔

زندگی چیست جز استحقاق نیست

جز بعلم الانفس و آفاق نیست (پیامِ مشرق)

۲۔ تسکینِ قلب کے لئے شاعر، مرشدِ رومیؒ کی یہ غزل گانے لگتا ہے۔

ع بکشائے لب کہ قندِ فراوانم آرزوست

اس غزل کے انتخاب کی وجہ یہ ہے کہ اس میں مرشدِ رومیؒ نے اس آرزو کا اظہار کیا ہے کہ خدا اپنے فضل وکرم سے کسی مردِ مومن کو ظاہر کر دے جو بنی آدم کو غیر اللہ (فرعون) کی غلامی سے نجات دلا سکے اور دُنیا میں اللہ کی حکومت قائم کر سکے۔

اقبالؔ کا نظریہ حکومت اور سیاست یہ ہے کہ جب یہ مُسلّم ہے کہ

(ا) یہ زمین اللہ تعالیٰ کی مالک ہے، کیونکہ اسی نے پیدا کی ہے۔

(ب) بندے بھی اللہ تعالیٰ کے ہیں، کیونکہ اسی نے پیدا کئے ہیں۔

(ج) تو قانون بھی اللہ تعالیٰ کا ہی نافذ ہونا چاہیئے۔

۳۔ اس اثنا میں رات ہو جاتی ہے اور رومیؒ کی رُوح ظاہر ہوتی ہے

۴۔ شاعر، رومیؒ سے سوال کرتا ہے کہ "موجود" کسے کہتے ہیں اور کس موجود پر 'محمود' کا اطلاق ہو سکتا ہے؟

۵۔ رومیؒ اس سوال کا جواب دیتے ہیں کہ 'موجود' وہ ہے جو خدا کے سامنے 'استوار' رہ سکے۔

۶۔ یہ سُن کر شاعر دوسرا سوال کرتا ہے کہ ہم خدا کا سامنا کس طرح کریں یعنی اس کے سامنے کس طرح جا سکتے ہیں جبکہ ہم مقید بالزماں ہیں؟

۷۔ رومی اس سوال کا جواب یہ دیتے ہیں کہ جس طرح بذریعہ ولادت تم اس دُنیا میں آئے ہو اسی طرح بذریعۂ ولادت (بنوعِ دیگر) اس دُنیا کی حدود اور قیود سے آزاد بھی ہو سکتے ہو۔

۸۔ یہ سُن کر شاعر تیسرا سوال کرتا ہے کہ میں اس طریقِ ولادت کو نہیں سمجھ

سکتا اس کی تشریح کیجئے۔

ع گفتمش ایں زادن بمی دانم کہ چیست

۹۔ رومیؒ اس سوال کا بالوضاحت جواب دیتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ عشق کی بدولت تم زمان ومکان پر غالب آسکتے ہو۔

ع عشق شبخونے زدن بر لامکاں

اس ضمن میں اس نکتہ سے بھی آگاہ کرتے ہیں کہ یہ زمان ومکان تم سے جداگانہ طور پر کوئی مستقل وجود نہیں رکھتے بلکہ

ع ایں دو یک حال است از احوالِ جاں

۱۰۔ آخر میں معراج کی حقیقت بیان کرتے ہیں کہ یہ شعور میں انقلاب کا دوسرا نام ہے،

ع چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور

تمہید۔ شاعر کہتا ہے کہ چونکہ عشق کا جذبہ آبادی میں سرد ہو جاتا ہے اس لئے عاشق عموماً دشت، صحرا اور کوہسار میں یا دریا کے کنارے زندگی بسر کرتا ہے کیونکہ ان مقامات میں اسے خلوت میسر آسکتی ہے (عاشق بالطبع خلوت پسند ہو جاتا ہے)

چونکہ دوستوں میں کوئی میرا محرم نہ تھا اس لئے میں شہر سے نکل کر دریا کے کنارے چلا گیا اور وہاں اپنے دل سے باتیں کرنے لگا (جیسا کہ عاشقوں کا دستور ہے) میں اپنے دل سے یہ کہہ رہا تھا کہ میں جاودانی ہونا چاہتا ہوں مگر کوئی ایسا رہنما نہیں ملتا جو مجھے اس مقصد سے ہمکنار کر سکے۔ بظاہر میں زندہ ہوں مگر دراصل زندہ نہیں ہوں کیونکہ زندگی کا لطف اس میں ہے کہ انسان جاودانی ہو جائے۔ مختصر یہ کہ جاودانی ہونے کی آرزو میرے دل میں چٹکیاں لے رہی تھی۔ اپنا غم غلط کرنے کے لئے میں مرشد رومیؒ کی یہ غزل گانے لگا۔

پہلا شعر:۔ اے محبوب! مجھ سے ہمکلام ہو! تاکہ تیری شیریں گفتگو سے مجھے مسرت حاصل ہو اور اپنا جمال (رُخ) مجھے دکھا جو گلستاں سے بھی زیادہ دلکش ہے۔

لفظی ترجمہ یہ ہو گا۔ مجھے قند کی آرزو ہے اس لئے مجھ سے باتیں کر اور مجھے باغ و گلستاں کی سیر کی آرزو ہے اس لئے اپنا چہرہ مجھے دکھا دے۔

دوسرا شعر:۔ میں میدان میں اس طرح رقص کرنا چاہتا ہوں کہ ایک ہاتھ میں جامِ شراب ہو اور دوسرے ہاتھ میں محبوب کی زلفیں ہوں۔

تیسرا شعر:۔ اے محبوب! تو نے ازراہِ ناز، مجھ سے یہ کہا کہ میرے سامنے سے دور ہو جا مجھے زیادہ پریشان مت کر۔ بس میں تجھ سے ایک بار یہی فقرہ اور سننا چاہتا ہوں کہ "میرے سامنے سے دُور ہو جا مجھے زیادہ پریشان مت کر"

چوتھا شعر:۔ اے عقل! تو بھی عشق کے زیرِ اثر آ کر، گیند کی طرح آوارہ ہو جا۔ یعنی عشق کی غلامی اختیار کر لے اور اے عشق! تو بھی مجھے نکتہ ہائے پریشان سنا یعنی ایسے نکتے جن کو سن کر آتشِ عشق اور تیز ہو جائے۔

پانچواں شعر:۔ اس زندگی (آب و نان) کا، جو چرخ مجھے دے سکتا ہے، کوئی بھروسہ نہیں ہے یہ تو سیلاب کی طرح بے وفا ہے یعنی اسے قرار یا ثبات نہیں ہے میں تو عاشق (ماہی) ہوں اس لئے مجھے مشکلات (نہنگ) اور پُر مجددد زندگی (عمان) کی آرزو ہے۔

چھٹا شعر:۔ دشمنانِ دین (فرعون) اور ان کے ظلم و ستم کی وجہ سے میں بہت رنجیدہ ہوں (فرعون اُن بادشاہوں کا نمائندہ ہے جو اللہ کے بندوں کو اپنا غلام بناتے ہیں اور اس طرح ان کو حق پرستی سے باز رکھتے ہیں) اس لئے میں چاہتا ہوں کہ میرے زمانہ میں بھی کوئی موسیٰؑ پیدا ہو جائے جو معجزہ (نورِ جبیب) دکھا سکے یعنی اس زمانہ کے فرعونوں کا مقابلہ کرے اور انہیں شکست دے سکے۔

ساتواں شعر:۔ کل و شیخ، چراغ ہاتھ میں لئے، شہر کے گلی کوچوں میں پھر رہا تھا اور یہ کہہ رہا تھا کہ میں دیووں اور حیوانوں (عامتہ الناس) سے بہت تنگ آ گیا ہوں

اس لئے کسی انسان کو تلاش کر رہا ہوں۔

آٹھواں شعر:۔ میرے ہمراہی تو بہت کاہل ہیں (جدوجہد سے نفور ہیں) ان کی سستی سے میں بہت رنجیدہ ہوں، مجھے تو شیرِ خدا اور رستم دستاں کی قسم کے انسانوں کی تلاش ہے۔

نواں شعر:۔ میں نے کہا کہ میں خود مردانِ خدا (مجاہدین) کی تلاش کر کے تھک گیا لوگ تو کہیں نظر نہیں آتے۔ اس نے کہا کہ انہی کی تو مجھے آرزو ہے جو نہیں ملتے۔

پہلا بند یا پہلا سوال

کہتے ہیں کہ جب میں غزل گا چکا تو دیکھا کہ آفتاب غروب ہو چکا ہے۔

تھوڑی دیر کے بعد رات ہو گئی اور رومیؒ کی روح ظاہر ہوئی۔

(ا) رومیؒ کا چہرہ آفتاب کی طرح چمک رہا تھا، بڑھاپے میں جوانی کی سی تروتازگی تھی۔

(ب) اس کا پیکر نورِ سرمدی سے منور تھا اور شخصیت سے سرورِ سرمدی ٹپک رہا تھا۔

(ج) اس کے لبوں پر وجود کے سرِ پنہاں کا بیان تھا یعنی اس کے دل میں جو حقائق و معارف وجود سے متعلق موجزن تھے وہ انہیں زبان سے ادا کر رہا تھا۔

(د) اس کی گفتگو ایک ایسے آئینہ کے مانند تھی جو سامنے آویختہ ہو، اور اس کے کلام میں علم اور عشق دونوں کی چاشنی پائی جاتی تھی۔

اقبال نے مرشدِ رومیؒ کا تذکرہ ان چار شعروں میں کیا ہے۔ پہلے دو شعر ان کی شخصیت سے متعلق ہیں اور آخری دو شعر ان کی مثنوی کی خصوصیت ظاہر کرتے ہیں۔ عشقِ الٰہی نے ان کے پیکرِ خاکی کو منور کر دیا اور ان کی زندگی کو دائمی سرور میں تبدیل کر دیا۔ یہ مختصر تبصرہ رومیؒ کی شخصیت کو واضح کرنے کے لئے بالکل کافی ہے

ان کی مثنوی کی خصوصیات حسبِ ذیل ہیں:۔

ا۔ انہوں نے مثنوی میں وجود کا معنی اور مفہوم ہمیں سمجھایا ہے کہ یہ ساری کائنات اس وجودِ مطلق کا ظہور ہے جس سے ملنے کے لئے ہر موجود بیتاب ہے۔ (وجودِ مطلق

بمنزلۂ نیستاں ہے اور ارواح بمنزلہ "نے" ہیں)

۲۔ "حرفِ او" یعنی ان کی مثنوی بمنزلۂ آئینہ ہے جس میں ہر شخص اپنا چہرہ دیکھ سکتا ہے یعنی مثنوی کے مطالعہ سے انسان اپنی حقیقت سے آگاہ ہو سکتا ہے نیز اس کے مطالعہ سے دل اور دماغ دونوں منور ہو جاتے ہیں۔

۳۔ انہوں نے مثنوی میں علم (عقل) اور سوزِ دروں (عشق) دونوں کو روحانی ترقی کے لئے شرط قرار دیا ہے۔ ان کی تعلیم یہ ہے کہ اگرچہ محض عقل انسان کو خدا تک نہیں پہنچا سکتی لیکن وہ بالکل بیکار بھی نہیں ہے۔ اگر اسے عشق کے زیرِ اقتدار رکھا جائے تو وہ انسان کے حق میں بہت مفید ثابت ہو سکتی ہے۔

اقبال نے بڑی خوبی کے ساتھ ان دو شعروں میں درپردہ مثنوی کی خصوصیات بیان کر دی ہیں۔ اور انہی خصوصیات کو ڈرامائی انداز میں اس خاص موقع پر بھی پیش کر دیا ہے۔ یعنی رومیؒ کی وہی خوبیاں دکھائی ہیں جو ان کی مثنوی میں پائی جاتی ہیں۔

"سرِّ پنہاں" کی ترکیب، مثنوی کے اس شعر کی صدائے بازگشت ہے اور میرا خیال ہے کہ اس وقت یہی شعر اقبال کے ذہن میں تھا۔

سرِّ پنہاں است اندر زیر و بم
فاش اگر گویم جہاں برہم زنم

اس شعر کا مفہوم، شعر سابق سے مربوط ہے، جو یہ ہے

بالبِ دمساز اگر من خفتمے
ہمچو نے من گفتنی ہا گفتمے

اس شعر میں نَے "عبارت ہے 'انسانِ کامل' سے اور "لبِ دمساز" عبارت ہے ذاتِ حق سے با جمیع اسمار و صفات۔ مولانا فرماتے ہیں کہ چونکہ ذاتِ حق با جمیع اسمار و صفات مجھ میں ظاہر ہو رہی ہے اور میں اس کا آلہ ہوں اس لئے انسانِ کامل کی طرح کہنے کے لائق باتیں کہہ رہا ہوں۔ یعنی جس طرح

حق تعالٰی بلسانِ انسانِ کامل ناطق ہے اسی طرح میرے نطق کے واسطہ سے مجھ میں بھی حق تعالٰی ہی ناطق ہے۔

اب پہلے شعر کا مطلب لکھتا ہوں:۔

مولانا فرماتے ہیں کہ انسانِ کامل کی آواز کے پردہ میں رازِ نہاں پایا جاتا ہے اور وہ راز یہ ہے کہ اس تعین میں حق تعالٰی بذاتِ خود ناطق ہے۔ اور حق تعالٰی یہ فرماتا ہے کہ اگر میں برملا ناطق ہو جاؤں یعنی اس پردہ تعین کو اٹھا دوں (انسانِ کامل، پردۂ تعین ہے) تو موجودات میرے جلوہ کی تاب نہیں لا سکتیں یعنی یہ دنیا فنا ہو جائیگی اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ موجودات (ممکنات) کچھ نہیں ہیں مگر تعینات کے پردے ہیں۔ ممکنات کی حقیقت، تعینات کے پردوں کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے اس لئے جب یہ پردے ہٹ جائیں گے تو صرف ذاتِ حق باقی رہ جائے گی[1]۔ اس کی مثال ایسے سمجھو جیسے تختۂ سیاہ پر تین خطوط سے مثلث کی شکل بنا دی جائے اگر ان خطوط کو ہٹا دیا جائے تو صرف تختۂ مذکور باقی رہ جائے گا۔ اس کی وضاحت خود مولانا نے شعرِ لاحق میں کر دی ہے۔ فرماتے ہیں:۔

جملہ معشوق است و عاشق پردۂ
زندہ معشوق است و عاشق مُردۂ

یعنی درحقیقت عاشق (ممکنات) کے پردہ میں معشوق (حق تعالٰی) ہی جلوہ فرما ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں سمجھو کہ ممکنات (عاشق) دراصل مُردہ ہیں۔ صرف حق تعالٰی (معشوق) ہی زندہ ہے۔

ان تین شعروں کو ملا کر پڑھو تو صاف عیاں ہو جائے گا کہ ان اشعار میں

---

[1] اسی حقیقت کو خواجہ میر درد نے یوں واضح کیا ہے:۔

پردہ کو تعین کے درِ دل سے اٹھا دے
کھلتا ہے ابھی پل میں طلسماتِ جہاں اور

مولنا نے در پردہ، وحدۃ الوجود یا ہمہ اوست کی تعلیم دی ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے:۔

"جملہ معشوق است" کی ترکیب پر غور کرو۔

'جملہ' کی جگہ 'ہمہ' پڑھو

'معشوق' کے بجائے "او" پڑھو

'است' کو بجنسہ رہنے دو تو، جملہ معشوق است کو دوسرے لفظوں میں "ہمہ اوست" پڑھ سکتے ہو۔ یعنی مولنا نے ہمہ اوست کے بجائے "جملہ معشوق است" کہہ دیا۔

اسی مضمون کو عارف جامیؒ نے یوں ادا کیا ہے:۔

ہمسایہ و ہمنشیں و ہمرہ ہمہ اوست   در دلقِ گدا و اطلس شہ ہمہ اوست

در انجمنِ فرق و نہانخانہ جمع   باللہ ہمہ اوست ثم باللہ ہمہ اوست

تاکہ کسی کو مغالطہ لاحق نہ ہو، یہ صراحت کئے دیتا ہوں کہ اسلامی عقیدہ وحدۃ الوجود یا ہمہ اوست کی تعلیم یہ ہے کہ

حق تعالیٰ باعتبارِ وجود، بلاشک، عینِ موجودات ہے کیونکہ غیر اللہ کا تو وجود ہی نہیں ہے۔ وجود، واحد ہے اور وہ ذاتِ حق میں منحصر ہے یہی معنی ہے وحدۃ الوجود کا یعنی وجود کی وحدت۔ بالفاظِ دگر "لاموجود الا اللہ" لیکن حق تعالیٰ باعتبارِ ذات غیرِ موجودات ہے کیونکہ تمام موجودات (جملہ مخلوقات) "ممکن" ہیں اور حق تعالیٰ "واجب" ہے۔ ممکن کی ذات کا تقاضا احتیاج یا فقر ہے جبکہ واجب کی ذات کا تقاضا، غنا، یا صمدیت ہے چنانچہ قرآنِ حکیم ارشاد فرماتا ہے:۔

وَ اللّٰهُ الْغَنِيُّ وَاَنْتُمُ الْفُقَرَآءُ (۴۷ - ۳۸)

(اے لوگو! اس حقیقت کو اچھی طرح ذہن نشین کر لو) اللہ تعالیٰ غنی ہے یعنی اُسے کسی شئے کی مطلق احتیاج نہیں ہے اور تم سب فقیر ہو یعنی محتاج ہو۔

بیدلؒ نے اس شعر میں اسی آیت کا ترجمہ کیا ہے :-

چہ ممکن است رود داغِ بندگی ز جبیں
زمیں فلک شود و آدمی خدا نہ شود

چنانچہ سیدنا شیخ اکبرؒ فرماتے ہیں :-

وَالرَّبُّ رَبٌّ وَإِنْ تَنَزَّلَ وَالعَبْدُ عَبْدٌ وَإِنْ تَرَقّٰی

یعنی رب (حق تعالیٰ) کتنا ہی تنزل کیوں نہ فرمائے بہر حال رب رہے گا اور عبد (انسان مثلاً زید، بکر، خالد) کتنی ہی ترقی کیوں نہ کرے بہر حال بندہ رہیگا۔ وجہ اس کی وہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی کہ ذاتِ حق، ذاتِ عبد سے مغائر ہے۔ اسی لئے عرفاء نے تنبیہ فرمایا ہے کہ

ہمہ اوست کہنا تو صحیح ہے مگر ہر یک اوست کہنا کفر اور ضلالت ہے۔

یہ وہ نکتہ ہے جس کی بناء پر قرآنی عقیدہ وحدۃ الوجود یا ہمہ اوست تمام غیر اسلامی عقائد سے متمیز ہو جاتا ہے۔ قرآنِ حکیم نے وحدۃ الوجود کی تعلیم دی ہے نہ کہ اتحاد الوجود کی۔ اسی باریک فرق کو نہ سمجھنے یا مدّ نظر نہ رکھنے کی وجہ سے اکثر اشخاص، شیخ اکبرؒ پر زبانِ طعن دراز کرتے ہیں۔ شیخ اکبرؒ یا مولانا رومؒ یا عارف جامیؒ یا ملا بحر العلومؒ یا مولانا فضل حق خیر آبادیؒ اور ان کے شاگردوں نے وحدۃ الوجود کی تعلیم دی ہے نہ کہ اتحاد الوجود کی جو قرآن اور حدیث دونوں کی رُو سے سراسر کفر اور زندقہ ہے ۱۲

ان ضروری تصریحات کے بعد اب ہم اقبالؔ کے اس شعر کی طرف دوبارہ متوجہ ہوتے ہیں :-

بر لبِ او سرِّ پنہانِ وجود
بند ہائے حرف و صوت از خود کشود

اقبالؔ نے یہاں وجود کے لئے "سرِّ پنہاں" کی صفت استعمال کی ہے یعنی وجود ایک سرِّ پنہاں ہے۔ ان کا اس ترکیب کو استعمال کرنا اس امر پر دلیل

ہے کہ وہ وجود کے اسی مفہوم کو تسلیم کرتے ہیں جو شیخ اکبرؒ اور مولانا رومؒ نے بیان کیا ہے۔

اقبالؒ نے یہاں "سرِّ پنہاں" کہہ کر اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ 'وجود' جزئی حقیقی ہے یعنی شیئے واحد ہے جو ایک فرد یعنی ذاتِ حق تعالیٰ میں منحصر ہے اور جملہ موجودات اُسی وجودِ مطلق کے تعیّنات ہیں، جن کا بذاتِ خود کوئی وجود نہیں ہے۔

مگر وجودِ حقیقی (ذاتِ حق تعالیٰ) آنکھوں سے نظر نہیں آتا اور جو نظر آتا ہے وہ وجودِ حقیقی نہیں ہے بلکہ اس کے تعیّنات ہیں اس لئے وجود لامحالہ عوام کیلئے ایک "سرِّ پنہاں" یا رازِ مخفی بن گیا۔

اگر موجودات کے وجود کو اصلی یا حقیقی تسلیم کیا جائے اور مشائین، معتزلہ اور اشاعرہ کے مسلک کے مطابق ہر موجود کو یعنی ہر موجود کے وجود کو مستقل بالذات مانا جائے تو پھر وجود ہرگز "سرِّ پنہاں" کا مصداق نہیں ہو سکتا۔ پھر اس میں کوئی سرّ یا راز نہیں ہے۔ سرّ تو اسی وقت ہو سکتا ہے جب شیخ اکبرؒ کے مسلک کو تسلیم کیا جائے کہ وجود، ذاتِ حق میں منحصر ہے اس کے علاوہ اور کوئی موجود نہیں ہے اور موجودات اُسی وجودِ واحد کے تعیّنات ہیں جن کی بذاتِ خویش کوئی حقیقت نہیں ہے۔

میں نے یہ صراحت اس لئے کی کہ ناظرین پر یہ حقیقت واضح ہو جائے کہ اقبالؒ وجود کے مسلک میں شیخ اکبرؒ کے پیرو ہیں

وجود کی سرّیت اسی وقت ثابت ہو سکتی ہے جب یہ مانا جائے کہ لاموجود الا اللہ یعنی موجودات کا وجود در اصل پرتو یا عکس ہے وجودِ حقیقی کا جو واحد ہے لاشریک ہے۔ نہ کوئی موجود، ذات کے اعتبار سے اس کا شریک ہے نہ وجود کے اعتبار سے اور نہ صفات کے اعتبار سے۔ اگر حق تعالیٰ کے ساتھ موجودات کو بھی اسی معنی میں موجود تسلیم کیا جائے جس معنی میں حق تعالیٰ موجود ہے تو صریحاً شرک

فی الوجود لازم آجائے گا۔ اور شرک فی الوجود اسی طرح اور اسی قدر مذموم ہے جس طرح شرک فی الذات یا شرک فی الصفات یا شرک فی العبادت یا شرک فی الحکم۔ غور کیجیے! اگر کوئی شخص یہ کہے کہ حق تعالیٰ کے علاوہ کوئی اور شخص یا ہستی بھی حاکم ہے تو آپ فوراً یہ فتویٰ صادر کر دیتے ہیں کہ یہ شرک فی الحکم ہو گیا اور قرآنِ حکیم فرماتا ہے۔

اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ حق تعالیٰ کے علاوہ کوئی اور شخص بھی مدبّر الامر ہے تو آپ فوراً یہ کہتے ہیں کہ یہ شرک فی الصفات ہے

اسی طرح اگر کوئی یہ کہے کہ حق تعالیٰ کے علاوہ کوئی اور شخص بھی خدا ہے تو آپ اسی وقت یہ کہتے ہیں کہ یہ شرک فی الذات ہے۔

لیکن جب کوئی یہ کہتا ہے کہ حق تعالیٰ کے علاوہ کوئی اور شخص بھی موجود ہے تو آپ یہ کیوں نہیں کہتے کہ یہ شرک فی الوجود ہے؟

قرآنِ حکیم کی رُو سے "شرک" مذموم ہے تو جس طرح شرک فی الذات مذموم ہے اسی طرح شرک فی الوجود بھی مذموم ہے۔

اگر ہمارا وجود بھی حقیقی، اصلی، واقعی اور مستقل بالذات ہے تو پھر ہم بھی خدا کی طرح واجب الوجود اور مستغنی عن العالمین ہیں سوال یہ ہے کہ جب خدا بھی موجود ہے اور ہم بھی موجود ہیں تو ہم خدا کے محتاج کس معنیٰ میں ہو سکتے ہیں؟ لہٰذا تسلیم کرنا پڑے گا کہ ہمارا وجود ہمارا نہیں ہے، خانہ زاد نہیں ہے، بلکہ کسی ایسی ہستی کا عطا کردہ ہے جو واجب الوجود ہے۔ کیا خوب فرمایا سعدیؒ نے

رہِ عقل جز پیچ در پیچ نیست
برِ عاشقاں جز خدا ہیچ نیست

اقبالؔ نے صرف اتنا کہا کہ ؏ بر لبِ او سرِّ پنہانِ وجود
یعنی مرشد رومیؒ وجود کے اسرار و رموز بیان کر رہے تھے۔ یعنی انہوں نے

وجود کی حقیقت کی طرف " سرِ پنہاں " کہہ کر اشارہ تو کر دیا ہے مگر اس بحث کو نہیں چھیڑا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وجود کی بحث بہت مشکل اور فنی ہے جس سے بہت کم لوگوں کو دلچسپی ہو سکتی ہے اس لئے انہوں نے 'وجود' کے بجائے 'موجود' سے بحث کی ہے کیونکہ یہ بحث نسبتاً آسان بھی ہے اور فائدہ مند بھی ہے اس لئے میں بھی اس بحث کو نہیں چھیڑتا مگر ناظرین کی دلچسپی کی خاطر اس جگہ شیخ اکبرؒ کا مسلک مختصر طور پر درج کئے دیتا ہوں کیونکہ " سرِ پنہاں " کہہ کر اقبالؔ نے اس طرف اشارہ کر دیا کہ وہ وجود کے مسلک میں شیخ اکبرؒ ہی کے پیرو ہیں اس کا ثبوت ان کے خطبات مدراس سے بآسانی مل سکتا ہے۔ چنانچہ تیسرے خطبہ میں لکھتے ہیں۔

" یہ کائنات اپنی تفصیلات میں، سالماتِ مادی کی غیر شعوری حرکت سے لے کر فکرِ انسانی کی بالارادہ حرکت تک، انائے کبیر (وجودِ مطلق) کا جلوۂ ذات ہے " ہر شئے میں وہی ظاہر ہو رہا ہے یعنی درحقیقت صرف انائے کبیر ہی موجود ہے، موجودات محض تعینات ہیں جن کے پردوں میں وہ اپنا جلوہ دکھا رہا ہے۔

(خطبات ص۱۰۷)

مسلکِ شیخ اکبرؒ در بارۂ وجود

واضح ہو کہ شیخ اکبرؒ اپنے فلسفہ (نظامِ فکر) کی ابتدا ہی وجود کے مسئلہ سے کرتے ہیں۔

لفظِ وجود کو دو معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے:۔

۱۔ وجود کا ایک تو مصدری مفہوم ہے (جس کا ترجمہ بودن، ہستی یا ہونا سے کیا جاتا ہے)، اور یہ مصدری مفہوم، تمام مفاہیم مصدریہ کی طرح ایک اعتباری مفہوم ہے، اور اُن معقولاتِ ثانیہ میں سے ہے جو ظرفِ خارج میں منشاء کے

سوا کچھ نہیں ہے۔ ہاں تصوّرِ ذہنی کے اعتبار سے اشیاء کو عارض ہوتا ہے۔ حکماء اور متکلّمین نے اسی مفہوم مصدری کے پیشِ نظر وجود، کو اعتباری قرار دیا ہے۔

۲- وجود کا دوسرا مفہوم وہ حقیقت ہے جو بذاتِ خود یعنی بلا احتیاج و افتقار، بلا حلول و قیام؛ بلا مکان و زمان موجود ہے اور اس کا وجود، عین ذات ہے یعنی باصطلاحِ حکماء وہ وجود، واجب الذّاتہ ہے اور تمام موجوداتِ خارجیہ (تمام اشیاء) اسی کی وجہ سے اور اُسی کی جانب انتساب کی بدولت موجود ہیں۔ یعنی ممکنات کا وجود حقیقی نہیں ہے بلکہ عکس باطل ہے وجودِ حقیقی کا جو حق تعالیٰ میں منحصر ہے۔ اس مفہوم کے اعتبار سے وجود، اصل ہے اور تمام ماہیاتِ اشیاء اس کے عوارض ہیں۔

خلاصہ کلام اینکہ وجود کے دو معنی ہیں

۱- وجود بالمعنی المصدری یعنی بودن یا ہونا۔ جب ہم یہ لفظ بولتے ہیں تو ہمارے ذہن میں ہستی یا ہونے کا ایک ایسا تصور پیدا ہوتا ہے جس کا خارج میں کہیں وجود نہیں ہے۔

۲- وجود بمعنیٰ موجود یعنی وہ شئے موجود ہے یا قدیم بالذات ہے۔

وجود کے مسئلہ میں شیخ اکبرؒ نے پہلی بحث یہ اٹھائی ہے کہ وجود سے کیا مراد ہے؟ جب ہم یہ لفظ بولتے ہیں تو اس سے کیا سمجھتے ہیں؟

(۱) ایک گروہ یہ کہتا ہے کہ وجود ایک بدیہی حقیقت ہے، یعنی اس کے اثبات کے لئے کسی دلیل یا بُرہان کی ضرورت نہیں ہے۔ بدیہی کہتے ہی اس کو ہیں جس کے ثبوت کے لئے کسی دلیل کی حاجت نہ ہو۔

یہ گروہ کہتا ہے کہ وجود کا ادراک ہر شخص کرتا ہے مگر اس کی شدتِ بداہت

نے لوگوں کو مبہوت کر دیا ہے۔

(ب) دوسرا گروہ اس کے برعکس یہ کہتا ہے کہ وجود اس قدر نظری ہے کہ عقل کی دسترس سے بالاتر ہے۔ اس کی حقیقت کا سمجھنا انسان کی طاقت سے باہر ہے۔ (نظری ضد ہے بدیہی کی)

(ج) تیسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ اگرچہ وجود نظری ہے مگر کسب و اکتساب سے حاصل ہو سکتا ہے۔

شیخ اکبرؒ کا ذاتی نظریہ یہ ہے کہ وجود بدیہی ہے اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے۔ جو کچھ خفا نظر آتا ہے وہ ہماری نظر کی کمزوری ہے مثلاً آفتاب کی روشنی واضح ہے لیکن دیکھنے والے کی آنکھیں خیرہ ہو جاتی ہیں۔ یہ خیرگی آفتاب نے پیدا نہیں کی بلکہ ہماری نظر کی کمزوری ہے۔ اسی طرح وجود ایک بیّن حقیقت ہے۔ اگر بیّن نہ ہوتی تو آج یہ وجود، یہ تمام کارخانۂ قدرت جو نظر آتا ہے ہرگز موجود نہ ہوتا۔

ہر نظری انتہا، جب اسے حاصل کرنا چاہیں، وجودی ہوتی ہے۔ غور و فکر کا آخری نتیجہ عدم نہیں ہوتا۔ بلکہ وجود ہوتا ہے۔ اور حق تو یہ ہے کہ ہر فکر و نظر کی ابتدا بھی وجود ہے اور انتہا بھی وجود ہے۔ لہذا جو شئے نظر کی حرکت کا مبداء اور منتہیٰ قرار پائے، ضروری ہے کہ بدیہی ہو، نظری نہ ہو۔

شیخ اکبرؒ نے ان حکماء کے خیالات کا رد کیا ہے جو وجود کو غریق فی النظریت سمجھتے ہیں چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ انواع پر جو خاص آثار مرتب ہوتے ہیں ان کا منشاء صورتِ نوعیہ ہے اور یہ گروہ اس کو تسلیم کرتا ہے۔ یہی صورتِ نوعیہ حرکاتِ طبیعیہ کا مبداء ہوتی ہے اور رُوح، مبداءِ حرکاتِ ارادیہ اور منشاءِ شعور و ادراک ہے اس کو بھی یہ گروہ تسلیم کرتا ہے کہ موجودات میں صورتِ نوعیہ بھی کارفرما ہے جو طبعی حرکات اور افعال کا منشاء ہے۔ اور رُوح بھی کارفرما ہے جو ارادی اور شعوری حرکاتِ کا سرچشمہ ہے، لیکن یہ گروہ صورتِ نوعیہ میں اس قدر منہمک ہو گیا ہے کہ اسے

رُوحِ اکبر یا مفیض الارواح (حق تعالیٰ) کا ادراک نہیں ہوتا اس لئے عاجز ہو کر رہ گیا۔ اگر اس گروہ کے افراد کچھ اور مجاہدہ کرتے اور اس کی بدولت حجابات اُٹھا کر رُوح کو دیکھ لیتے تو وجود کو نظری نہ کہتے۔

دوسری بحث یہ ہے کہ وجود ہے کیا؟ اس کی تعبیر کیا ہے؟ اس کے بعد ہم یہ دیکھیں گے کہ وجود، موجودات میں مشترک ہے یا نہیں؟ اشتراک سے ان کی مُراد یہ ہے کہ

(ا) کیا وجود ایک کُلّی طبعی ہے اور تمام موجودات اس کُلّی کے افراد ہیں؟

(ب) یا یہ کہ وجود کو ایک مشترک لفظ قرار دیا جائے جس کے بہت سے معانی ہیں اور ہر وہ شئے جس پر آثارِ وجود مرتب ہو رہے ہیں جداگانہ حقیقت رکھتی ہے؟

(ج) یا وجود کو ایک معیّن شئے مانا جائے اور تسلیم کیا جائے کہ دُنیا میں جس قدر امتیازات ہیں وہ سب وجودِ معیّن ہی کے تعینات ہیں یعنی وجود جزئی حقیقی ہے؟

اس موضوع پر انہوں نے خاصی طویل بحث کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ

(ا) اگر وجود کو ایک کُلّی تصوّر کیا جائے تو پھر وجود، لاوجود ہو جائے گا اس لئے کہ کُلّی کا وجود بحیثیتِ کُلّی، خارج از ذہن، متحقق نہیں ہو سکتا۔ یعنی کُلّی موجود فی الخارج نہیں ہے۔

(ب) اگر وجود کو مشترک لفظی تسلیم کیا جائے اور حقائق مختلفہ پر اس کا اطلاق ایک مشترک لفظ کی حیثیت سے کیا جائے تو یہ کتنی بڑی نا اہلیت ہو گی کہ بے شمار اشیاء کے لئے صرف ایک لفظ بولا جائے۔!

(ج) اس لئے وجود شئے واحد ہے اور معیّن ہے، نہ اس میں ابہام ہے نہ اجمال ہے، نہ اشتراک ہے۔ اگر اشتراک ہے تو ایسا ہی ہے جیسے مختلف آئینوں میں روشنی کا اشتراک ہوتا ہے۔ لیکن وجود، ایک حقیقتِ مُبہمہ کی طرح جزئیات میں مشترک ہو، ایسا نہیں ہو سکتا، اس لئے وجود جزئی حقیقی ہے۔

یہ صحیح ہے کہ ہم وجود کو کبھی اعتباری مفہوم میں بھی بولتے ہیں جیسے قعود و قیام۔ اس اعتباری وجود کو جو چاہو کہو۔ کُلّی یا جزئی۔ اہلِ حقیقت اسے وجود نہیں کہتے۔

ان کی نظر میں وجود، حقیقتِ واحدہ معینہ ہے جو سرچشمہ ہے تمام آثار کے ترتب کا، اور وہ منحصر ہے ایک ذات میں جسے ہر شخص اپنے مذاق کے مطابق ایک خاص نام سے موسوم کرتا ہے۔ چنانچہ حضرات انبیاء علیہم السلام اسے اللہ کہتے ہیں۔ دراصل وجود اسی ذاتِ واحد میں منحصر ہے اور یہ کائنات، اسی وجود کے آثار و اظلال یا جلوؤں کا دوسرا نام ہے۔

میں نے یہ صراحت محض اس لئے کی ہے کہ ناظرین کو یہ معلوم ہو جائے کہ اقبال نے وجود کو "سرِ پنہاں" سے کیوں تعبیر کیا۔ مکرر لکھتا ہوں کہ اگر وجود کا مفہوم وہی قرار دیا جائے جو حکماء (فلاسفہ) اور متکلمین کے یہاں مسلم ہے تو سرِ پنہاں، کی ترکیب یہاں بالکل غیر مناسب بلکہ غلط ہو گی کیونکہ اگر ہر موجود، جداگانہ طور پر مستقل وجود رکھتا ہے یعنی وجود کا اطلاق ہر موجود پر ہو سکتا ہے (اگر وجود ایک مشترک لفظی یا کلّی طبعی ہے) جیسا کہ حکمائے مشائین اور متکلمین (اشاعرہ و ماتریدیہ) کا نظریہ ہے تو پھر وجود میں کسی قسم کی سریت یا پوشیدگی نہیں ہے اس لئے یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اقبال نے وجود کو "سرِ پنہاں" سے تعبیر کر کے شیخ اکبرؒ کے مسلک کی اتباع کی ہے یعنی اقبال بھی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ وجود نہ کلّی طبعی ہے نہ مشترک لفظی ہے بلکہ جزئی حقیقی ہے۔ یعنی وجود دراصل ایک ذات میں منحصر ہے جو واحد لاشریک ہے اور تمام موجودات اسی وجودِ مطلق کے عکوس و اظلال و آثار ہیں۔ جیسا کہ سیدی و مرشدی حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکیؒ فرماتے ہیں:-

دو عالم میں نہیں موجود و مشہود — بجز ذات و صفات افعال و آثار

باز آمدم بر سرِ مطلب، اقبال کہتے ہیں کہ جب میں نے یہ دیکھا کہ مرشد رومیؒ وجود کے اسرار بیان کر رہے ہیں تو میں نے اُن سے یہ سوال کیا کہ موجود اور ناموجود کسے کہتے ہیں؟ اور محمود اور نامحمود کا معنی کیا ہے؟ اس کا جواب انھوں نے یہ دیا:-

"موجود وہ ہے جو ظاہر ہونا (نمود) چاہتا ہے کیونکہ وجود کا اقتضا یہ ہے کہ ذات ہی یہ ہے کہ وہ آشکارائی (ظہور) کا طالب ہے۔ جس طرح شہد کی ذات کا

(حاشیہ صفحہ ۲۵۵ پر)

تقاضا یہ ہے کہ وہ میٹھا ہو اور اندرائن (حنظل) کی ذات کا تقاضا یہ ہے کہ وہ کڑوا ہو۔ اظہار و نمائش کا جذبہ ہر جگہ کارفرما ہے۔ دانہ کو زمین میں پوشیدہ کر دو مگر کچھ دنوں کے بعد شگوفہ کی شکل میں نمودار ہو جاتا ہے۔

اقبالؔ نے لالۂ صحرا سے خطاب کے پردہ میں اسی حقیقت کو واضح کیا ہے۔

تو شاخ سے کیوں پھوٹا؟ میں شاخ سے کیوں ٹوٹا؟

اک جذبۂ پیدائی، اک لذتِ یکتائی (بالِ جبریل)

اس کے بعد اقبالؔ نے زندگی کی تعریف کی ہے کہ زندگی کا معنی ہے "خود را بخویش آراستن" یعنی زندگی نام ہے انفرادیت پیدا کرنے کا۔

اقبالؔ نے وجود کے بعد حیات کا ذکر اس لئے کیا کہ حیات (زندگی) وجود کی پہلی صفت ہے۔ حکماء، متکلمین اور عرفا ربانیوں کے نزدیک وجود کی پہلی صفت، حیات ہی ہے چنانچہ وجود مطلق یعنی اللہ تعالیٰ (حق) کی بنیادی صفات جو علم عقائد اور علمِ کلام میں مسلّم ہیں، صفتِ حیات ہی سے شروع ہوتی ہیں اور ان کی ترتیب حسبِ ذیل ہے۔

حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام

انسان میں آکر حیات، مرتبۂ کمال کو پہنچ جاتی ہے۔ کیونکہ اس میں انفرادیت پیدا ہو جاتی ہے یعنی ہر انسان ایک فرد ہے اور وہ اپنی انفرادیت کو قائم رکھنا چاہتا ہے۔ اسی لئے اقبالؔ نے یہ کہا کہ زندگی دراصل خود را بخویشتن آراستن کا نام ہے۔

(حاشیہ صفحہ ۲۵۵) ؎۱ عارفِ جامیؒ فرماتے ہیں:۔

نکورو تابِ مستوری ندارد چو در بندی سر از روزن بر آرد

اس شعر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ "وجود" محمود بھی ہے منبعِ حُسن و جمال بھی ہے اور مصدرِ کمال بھی ہے، بالفاظِ دگر "خیر" ہے کیونکہ جامیؒ نے وجود کو "نکورو" سے تعبیر کیا ہے۔ نیز یہ کہ ناموجود (عدم) نامحمود یا "شر" ہے ۱۲

یوں تو حیوانات بلکہ نباتات اور جمادات بھی زندہ ہیں مگر ان میں زندگی مرتبۂ کمال کو نہیں پہنچ سکی۔ زندگی کی ابتدائی صورت کا آغاز جمادات سے ہوتا ہے، ارتقائی منازل طے کرنے کے بعد زندگی، نباتات میں آتی ہے، اس کے بعد حیوانات میں ظاہر ہوتی ہے آخر کار خاکِ آدم میں صورت پذیر ہوتی ہے۔ یہاں آکر اس میں شعورِ ذاتی یا انفرادیت کا احساس پیدا ہو جاتا ہے۔ انسان زندہ ہے اور یہ جانتا ہے کہ میں زندہ ہوں۔ یہی انفرادیت ہے اور اسی کو وہ برقرار رکھنا چاہتا ہے۔

اقبالؔ کہتے ہیں کہ زندگی کی آرزو ہے تو اپنے اندر انفرادیت پیدا کرو اور اس پر شہادت سہ گانہ طلب کرو۔ تاکہ تمہارے اندر موجود ہونے کا یقین پیدا ہو سکے۔ اور جب یہ یقین پیدا ہو جائے گا تو قدرتی طور پر تمہارے اندر اپنی شخصیت (انفرادیت) کو برقرار رکھنے کی آرزو پیدا ہو گی۔

ع زندگی خود را بخویش آراستن

"اپنے آپ کو اپنے آپ پر آراستہ کرنا" یہ اقبالؔ کی اصطلاح ہے، مراد ہے اس زندگی کا اپنی شرح آپ کرنا۔ اسی خود آرائی سے انفرادیت پیدا ہو جاتی ہے۔

اس کا طریقہ اقبالؔ نے یہ بتایا ہے کہ اپنے وجود پر شہادت طلب کرو۔ اپنے وجود پر شہادت طلب کرنے کا مطلب ہے اپنے آپ کو غیر سے متمیز کرنا۔ یہ بہت ضروری ہے اور اس کی اہمیت اس بات سے واضح ہے کہ خود حق تعالیٰ نے (اور حق تعالیٰ بھی اقبالؔ کی رائے میں ایک فرد ہے جو کامل ہے) اپنی انفرادیت یا اپنے وجود پر شہادت طلب کی بایں طور کہ اس نے اپنی مخلوقات سے دریافت کیا "اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ"؟ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ تو سب ارواح نے جواب دیا "بلیٰ" یعنی بیشک تو ہمارا رب ہے" اس سوال و جواب سے یہ واضح ہو گیا کہ ربّ اور مربوب میں مغائرت ہے یعنی رب اپنی تمام مخلوقات سے جداگانہ اور مختلف ہستی رکھتا ہے، اور مخلوقات، اپنے رب سے جداگانہ ہستی رکھتی ہیں۔

اگر تم یہ معلوم کرنا چاہتے ہو کہ تم زندہ ہو یا مردہ یا جاں بلب؟ تو تین گواہوں سے شہادت طلب کرو:۔

شاہدِ اوّل یہ ہے کہ تم اپنے اندر غور کرو (جیسے قرآنِ حکیم نے "فی انفسکم" سے تعبیر کیا ہے) کہ تم موجود ہو یا نہیں؟ جب تم غور کرو گے تو تمہیں معلوم ہوگا کہ کوئی ہے جو "میں" کا ڈنکا بجا رہا ہے یعنی انانیت کا نعرہ لگا رہا ہے۔ اس کو اقبالؔ نے "خویش را دیدن بنورِ خویشتن" سے تعبیر کیا ہے اپنے آپ کو اپنے نور کی مدد سے دیکھنا (نور بمعنی شعور) یعنی اپنے شعور کی بدولت اپنے موجود ہونے کا یقین پیدا کرنا۔ یہ طاقت، فرس اور حمار میں نہیں ہے انہیں شعور تو ہے اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ وہ اپنے مالک کے احکام کی تعمیل کرتے ہیں مگر انہیں اپنے باشعور ہونے کا شعور نہیں ہے۔ انسان کو اپنے باشعور ہونے کا بھی شعور حاصل ہے اور یہی پہلا گواہ ہے۔ خلاصۂ کلام اینکہ تم سب سے پہلے اپنے اندر غور کرو تمہیں معلوم ہو جائے گا کہ تم موجود ہو (زندہ ہو) شاہدِ ثانی یہ ہے کہ تم دوسروں کے شعور کی بدولت اپنی انفرادیت کا یقین حاصل کرو۔ اس کی صورت یہ ہے کہ تم اپنے آپ کو "میں" کہتے ہو اور دوسرے کو "تو" یا "تم" یا "آپ" کہتے ہو۔ آجتک کسی نے اپنے آپ کو "تو" نہیں کہا۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ ہر شخص اپنے آپ کو دوسروں سے تمیز کر سکتا ہے۔ ایک بچہ بھی اپنے آپ کو اپنے والدین سے جداگانہ ہستی سمجھتا ہے ورنہ کبھی اُن سے ضروریاتِ زندگی طلب نہ کرتا۔ خلاصۂ کلام اینکہ ہر شخص اپنے آپ کو دوسروں سے جدا سمجھتا ہے۔

شاہدِ ثالث یہ ہے کہ تم اپنے آپ کو ذاتِ حق کے نور سے دیکھو یعنی اس حقیقت پر غور کرو کہ میں عبد ہوں، مخلوق ہوں اور ممکن الوجود ہوں تو یقیناً کوئی ہے جو معبود ہے، خالق ہے اور واجب الوجود ہے، اگر وہ نہ ہوتا تو میں بھی نہ ہوتا۔ اس طرح تمہیں اپنے فرد یا شخص ہونے کا یقین پیدا ہو جائے گا۔

اس کے بعد آپ یہ نکتہ بیان کرتے ہیں:۔

پیشِ ایں نورِ بمانی استوار | حیّ و قائم چوں خدا خود را شمار

یعنی اگر تم نورِ حق کے سامنے اپنی شخصیت (انفرادیت) برقرار رکھ سکو تو بلاشبہ تم بھی اُس کی طرح "حیّ وقائم" ہو جاؤ گے، یعنی تمہارے اندر بھی شانِ ایزدی پیدا ہو جائے گی۔

تصوّف کا یہ نکتہ اقبالؔ نے سورہ نجم کی اس آیت سے اخذ کیا ہے:۔

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغیٰ۔ یعنی نہ تو آپؐ کی نگاہ میں کجی پیدا ہوئی اور نہ اپنے مرکز سے کسی طرف ہٹی۔

واضح ہو کہ یہ شان سرکارِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہے اور آپؐ کی غلامی سے مومنوں میں بھی پیدا ہو سکتی ہے کہ وہ اُس نُور کے سامنے استوار رہ سکتے ہیں یعنی محبوبِ حقیقی کے جلوے کی تاب لا سکتے ہیں۔

اسی نکتہ کو اقبالؔ نے گلشنِ رازِ جدید میں یوں بیان کیا ہے:۔

کمالِ زندگی دیدارِ ذات است طریقش رَستن از بندِ جہات است

چناں باذاتِ حق خلوت گزینی ترا او بیند و او را تو بینی

(ا) مقصدِ حیاتِ مومن، دیدارِ ذات ہے

(ب) بایں طور کہ معشوق (خدا) عاشق (بندے) کو دیکھے اور عاشق معشوق کو۔

(ج) اس کا طریقہ یہ ہے کہ طالبِ دیدار (مومن) ٹائم اور اسپیس (زمان ومکان) پر غالب آجائے۔

(د) ان پر غلبہ پانے کا طریقہ صرف ایک ہے یعنی عشقِ رسولؐ

حضورؐ کی غلامی سے مومن میں اس قدر طاقت پیدا ہو سکتی ہے کہ وہ خدا کو بے حجاب دیکھ سکتا ہے۔

یہاں ایک شبہ وارد ہو سکتا ہے کہ خدا تو مادی نہیں ہے پھر اسے کیسے دیکھ سکتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دیکھنے سے، اِن ظاہری آنکھوں سے دیکھنا مراد نہیں ہے، بلکہ خدا کی ہستی کو دل کی آنکھوں سے دیکھنا مراد ہے۔ اور یہ یقین کہ وہ ہر وقت میرے ساتھ ہے جسے اصطلاح میں مشاہدہ کہتے ہیں یعنی سالک ہر وقت

ہر حال میں یہ محسوس کرتا ہے کہ میں خدا کو دیکھ رہا ہوں۔

یہ نکتہ یا تعلیم قرآنِ حکیم کی اس آیت پر مبنی ہے۔

وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ

اور وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں بھی تم ہو

ہم رات دن اس آیت کو پڑھتے ہیں مگر اس طرح گذر جاتے ہیں جس طرح ایک مسافر کسی سڑک سے گزر جاتا ہے۔ سالک یا عاشق اس آیت پر عمل کرتا ہے اور اس کی صداقت کو اپنے قلب کی گہرائی میں محسوس کرتا ہے۔

اس آیت پر ایمان لانا شریعت ہے اور اس مفہوم کی تصدیق کرنا طریقت ہے۔

تصوف نام ہی ہے اس بات کا کہ سالک ہر وقت اللہ کو پیشِ نظر رکھے یعنی اس کی معیت کا احساس ہر وقت ہوتا رہے[1]۔

اس کے بعد اقبالؔ نے یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ میں نے جو تم سے یہ کہا ہے کہ اگر تم اس نور کے سامنے استوار رہ سکے تو تم بھی خدا کی طرح "حی و قائم" ہو جاؤ گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ

بر مقامِ خود رسیدن زندگی است
ذات را بے پردہ دیدن زندگی است

---

[1] حدیث شریف میں آیا ہے کہ "تو اللہ کی عبادت اس توجہ اور انہماک کے ساتھ کر کہ گویا تو اسے دیکھ رہا ہے اور اگر یہ حال تجھ پر طاری نہ ہو سکے تو یہ محسوس کر کہ وہ تجھے دیکھ رہا ہے اور جب یہ حالت پختہ ہو جائے گی تو سالک کو یہ مقام حاصل ہو جائے گا کہ وہ خدا کو دیکھنے لگے گا یعنی اس کی معیت کا احساس ہو جائے گا۔ اکبر الٰہ آبادی نے کیا خوب کہا ہے۔

قرآن رہے پیشِ نظر، یہ ہے شریعت
اللہ رہے پیشِ نظر، یہ ہے طریقت

یعنی تمہاری زندگی کا مقصد ہی یہ ہے کہ تم اپنے مقام کو جو خدا نے تمہارے لئے مقرر کیا ہے حاصل کر سکو اور وہ مقام یہ ہے کہ "ذات" (حق تعالیٰ) کو بے پردہ دیکھ لو۔

یہ شعر جاوید نامہ کے اہم اشعار میں سے ہے، اس لئے اس کی تشریح ذیل میں درج کرتا ہوں۔ واضح ہو کہ حق تعالیٰ نے انسان کو اپنا خلیفہ بنایا ہے اور اس کو حکم دیا ہے کہ میرا رنگ اپنے اندر پیدا کرو، قرآنِ حکیم کی یہ آیت اس پر شاہد ہے۔

صِبْغَةَ اللّٰهِ ۚ وَمَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ صِبْغَةً ۫ وَّنَحْنُ لَهٗ عٰبِدُوْنَ ۝ (۲-۱۳۸)

(جو حقیقی معنی میں مومن ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہم نے قبول کر لیا) اللہ کا رنگ اور کس کا رنگ بہتر ہو سکتا ہے اللہ کے رنگ سے اور ہم اسی کی عبادت (اطاعت) کرتے ہیں۔

اس آیت کو سمجھنے سے پہلے اس کے اسلوبِ بیان پر غور کرنا ضروری ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یوں نہیں فرمایا کہ "اے مومنو! میرا رنگ اختیار کرو" اس قول میں حکم کا انداز پایا جاتا ہے اور حکم خارج سے عائد ہوا کرتا ہے، اور اس سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ جن کو حکم دیا گیا ہے انہوں نے اس کو قبول بھی کر لیا ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے اپنے حکم کو بندوں کی زبان سے ارشاد فرمایا کہ ہم نے اللہ کا رنگ قبول کر لیا۔ اس اندازِ بیان سے معنی کی دنیا ہی بدل گئی۔ یعنی اب یہ حکم خارج سے عائد نہیں ہو رہا ہے۔۔ بلکہ خود بندوں کے دلوں کی گہرائی سے نکل رہا ہے یعنی یہ حکم ایسا دلپذیر اور دلنواز ہے گویا بندوں نے سننے سے پہلے ہی سرِ تسلیم خم کر دیا۔ یعنی یہ حکم نہیں ہے بلکہ خود انہی کے دلوں کی آرزو ہے۔ اور ان کے دلوں کی آرزو اس لئے ہے کہ خود تعالیٰ نے بندوں کو اس نہج پر پیدا کیا ہے کہ اگر وہ اپنی فطرتِ سلیمہ سے کام لیں تو انہیں معلوم ہو جائے گا کہ ہماری تخلیق کا مقصد ہی یہ ہے کہ ہم اپنے اندر اللہ کا رنگ پیدا کریں۔ گویا صبغۃ اللہ میں اپنے

کو رنگنا، یہ انسان کی فطرت کا تقاضا ہے۔

اس کے بعد بطور دفع دخلِ مقدر، یہ ارشاد فرمایا کہ اللہ کے رنگ سے بہتر کس کا رنگ ہو سکتا ہے؟ یعنی اگر کسی کے دل میں یہ سوال پیدا ہو کہ ہم اپنے آپ کو اللہ کے رنگ میں کیوں رنگیں؟ یعنی اپنے اندر اس کی صفات کیوں پیدا کریں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب انسان خلیفۃ اللہ ہے یعنی اشرف المخلوقات ہے تو اس کے لئے بروئے عقل اس کے علاوہ اور کوئی طریق کار متصور ہی نہیں ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے سے بلند تر ہستی کا رنگ اپنے اندر پیدا کرے۔ اگر انسان اپنے اندر اللہ کا رنگ پیدا کرنے کے بجائے مثلاً فرس یا حمار کا رنگ پیدا کریگا تو یہ ترقی تو نہ ہو گی بلکہ تنزل ہو گا تو کیا کسی انسان کی فطرت اس صورت حال کو گوارا کر لے گی کہ وہ مرتبۂ انسانیت سے نیچے گر کر مرتبہ حیوانیت میں متمکن ہو جائے؟ اگر نہیں، تو پھر اس کے لئے اللہ کے رنگ سے بہتر کس کا رنگ ہو سکتا ہے؟

اب اس کی صورت یا اس کا طریقہ بیان فرمایا کہ ہم تو اسی کی عبادت کرتے ہیں۔ اس میں اشارہ ہے اس طرف کہ اللہ کی اطاعت سے بندے میں اللہ کا رنگ پیدا ہو سکتا ہے۔ اقبالؔ نے کیا خوب کہا ہے:۔

در اطاعت کوش اے غفلت شعار   می شود از جبر پیدا اختیار

یعنی اے انسان! اگر تو اللہ کی اطاعت کرے گا تو تیرے اندر ایک کشمکش پیدا ہو گی کیونکہ تو نفسِ امارہ کی مخالفت کرے گا یعنی اپنے اوپر جبر کرے گا۔ اس جبر کا نتیجہ یہ ہو گا کہ تیرے اندر اختیار کا رنگ پیدا ہو جائے گا اور اختیار خدا کی ایک صفت ہے یعنی تیرے اندر خدائی صفات پیدا ہو جائیں گی۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اطاعت سے صبغۃ اللہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی صورت یہ ہے کہ انسان، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کرے اور اتباع، بدونِ عشق، محال ہے یعنی انسان عشق کی بدولت اپنے اندر خدا کا رنگ پیدا کر سکتا ہے۔

اب دوسری بات سُنیئے! مقصودِ حیات ہے دیدارِ خداوندی، اور دیدار کی شرط یہ ہے کہ جس کا دیدار مطلوب ہے تم بھی وہی ہو جاؤ۔ چنانچہ مرشدِ رومیؒ فرماتے ہیں:۔

پس قیامت شو قیامت را ببیں   دیدنِ ہر چیز را شرط است ایں

فرماتے ہیں کہ ہر شئے کے دیکھنے کی شرط یہی ہے کہ جسے دیکھنا چاہتے ہو، خود وہی بن جاؤ۔ اس کے علاوہ اور کوئی صورت نہیں ہے۔ لہٰذا اگر خدا کو دیکھنا چاہتے ہو تو اس کی صفات اپنے اندر پیدا کرو۔ جب تک دوئی نہ مٹے، دیدار نہیں ہو سکتا۔ اس کی مثال ذیل میں درج کرتا ہوں:۔

فرض کیجئے آپ کسی نگار خانے میں جاتے ہیں جہاں دُنیا کے بہترین مصوروں کی بنائی ہوئی تصویریں نمائش کے لئے رکھی ہیں۔ تو اگر آپ خود فنِ مصوری سے واقف نہیں ہیں تو آپ گھنٹوں نہیں بلکہ کئی دن تک اس "پکچر گیلری" میں صرف کرنے کے باوجود کسی ایک تصویر کو بھی نہیں دیکھ سکیں گے، حالانکہ آپ بھی ماہرینِ فن کی طرح اپنی آنکھوں سے حتی المقدور پورا پورا کام لیں گے۔ جہاں تک دیکھنے کا سوال ہے آپ کی آنکھیں ماہرینِ فن کی آنکھوں سے کمتر نہیں ہیں۔ آپ بھی اسی طرح دیکھیں گے جس طرح وہ دیکھیں گے، مگر اس کے باوجود آپ کسی تصویر کے محاسن سے آگاہ نہ ہو سکیں گے۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ آپ بینا تو ہیں مگر مصوّر نہیں ہیں۔

یہی حال آپ کا موسیقی کی محفل میں ہوگا اگر آپ فنِ موسیقی سے واقف نہیں ہیں۔ آپ گانا سُنیں گے مگر لطف اندوز نہ ہو سکیں گے کیونکہ آپ خود گانا نہیں جانتے۔ آپ کے لئے وہی گانا جس پر ماہرِ فن سر دُھنتا ہے سخت ذہنی اذیت کا موجب ہوگا اور آپ تھوڑی ہی دیر میں اکتا کر محفل سے اُٹھ جائیں گے۔ کیوں؟ اس لئے کہ آپ خود موسیقی داں نہیں ہیں۔

غالباً اب یہ نکتہ آپ کی سمجھ میں آگیا ہوگا کہ کسی چیز کو دیکھنے کی شرط یہ ہے

کہ دیکھنے والا پہلے خود وہی بن جائے پھر وہ چیز اُسے نظر آ جائے گی۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جب تک طالب میں مطلوب کا رنگ پیدا نہ ہو جائے وہ اپنے مطلوب کو نہیں پا سکتا۔

غالباً اب یہ بات سمجھ میں آ گئی ہو گی کہ اللہ نے ہمیں یہ حکم کیوں دیا ہے کہ ہم اپنے اندر اس کی صفات پیدا کریں؟ اس کی وجہ یہی ہے کہ جب تک ہم میں اس کی صفات پیدا نہ ہوں گی ہم اُسے نہیں دیکھ سکتے اور مقصدِ حیات، دید ہے اس لئے ہمیں اپنے اندر صبغۃ اللہ پیدا کرنا لازمی ہے۔

اقبالؔ نے اسی نکتہ کو یوں بیان کیا ہے:۔

فقرِ مومن چیست؟ تسخیرِ جہات
بندہ از تاثیرِ او مولا صفات

یعنی شانِ فقر پیدا کر دتا کہ تمہارے اندر صفاتِ الٰہی منعکس ہو جائیں اور تم مولیٰ صفات ہو جاؤ یعنی مقصدِ حیات حاصل کر سکو۔

جب مردِ مومن میں صفاتِ الٰہی جلوہ گر ہو جاتی ہیں تو وہ ایک قدم اور آگے بڑھتا ہے۔ اس کو اقبالؔ نے یوں بیان کیا ہے:۔

مردِ مومن در نسازد با صفات
مصطفٰےؐ راضی نہ شد اِلّا بذات

یعنی مردِ مومن اپنے آقا اور مولیٰ سرکارِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کرتا ہے اور چونکہ حضورؐ دیدارِ ذات سے کمتر درجہ پر راضی نہیں ہوئے اس لئے وہ بھی دیدارِ ذات کو اپنا مقصود بناتا ہے۔ یعنی خدا کا ایسا قرب حاصل کرنا چاہتا ہے کہ اس کا بیان لفظوں سے نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ مولانا رومیؒ فرماتے ہیں:۔

اتصالِ بے تکیّف بے قیاس
ہست ربّ النّاس را با جانِ ناس

یعنی ربّ النّاس (حق تعالیٰ) اپنے بندوں کی جان سے اس طرح متّصل

(قریب) ہے کہ اتصال کی کیفیت کو لفظوں میں بیان نہیں کیا جا سکتا۔

اس شعر میں اشارہ ہے اس آیت کی طرف :۔

وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ

اور ہم اُس سے اس کی رگِ جان سے بھی زیادہ قریب ہیں

غور کیجیے! انسان کی جان سے بڑھ کر اور کیا شئے اُس سے قریب ہو سکتی ہے؟ مگر حق تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہم اس کی جان سے بھی زیادہ اُس سے قریب ہیں! اس قُرب کی کیفیت، قرآنِ حکیم نے بیان نہیں کی کیونکہ وہ لفظوں میں بیان ہی نہیں ہو سکتی۔

اس کی مثال درکار ہو تو اپنے مخلوقاتِ ذہنی پر غور کیجیے! فرض کیجیے آپ اپنے ذہن میں جامع مسجد دہلی کا تصور کرتے ہیں، معاً یہ مسجد آپ کے ذہن میں موجود ہو جاتی ہے۔ اب آپ خود سوچ سکتے ہیں کہ آپ اس مسجد سے کس قدر قریب ہیں اور وہ مسجد آپ سے کس قدر قریب ہے! اگر آپ اس قرب کو لفظوں میں بیان کرنے پر مجبور ہو جائیں تو اس کے سوا اور کیا کہہ سکتے ہیں کہ وہ مسجد مجھ ہی میں ہے یا یہ کہ وہ مسجد میری ذات کا عین تو نہیں ہے مگر مجھ سے جدا بھی نہیں ہے۔ بس کچھ اسی قسم کا رابطہ خدا کو اپنی مخلوقات سے ہے جسے لفظوں میں بیان نہیں کر سکتے۔

قرآنِ حکیم نے اس آیت میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اَلَا اِنَّهٗ بِكُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ (۴۱-۵۴)

آگاہ ہو جاؤ کہ بلاشبہ وہ کائنات کی ہر شئے کو محیط ہے

(جس طرح تم اپنی خیالی مخلوق مثلاً جامع مسجد دہلی کے ہر ہر حصے اور ہر ہر جزو کو محیط ہو)

خلاصۂ کلام اینکہ دیدار سے وہ رویت مراد نہیں ہے جو ظاہری آنکھ سے ہوتی ہے کیونکہ انسان کے لئے یہ رویت اس دنیا میں محال ہے۔ جب حضرت موسیٰؑ جو نبی اور رسول ہیں تجلیٔ ذات کی تاب نہ لا سکے تو ما و شما کس شمار میں ہیں؟

فَلَمَّا تَجَلّٰی رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَهٗ دَكًّا وَّخَرَّ مُوْسٰی صَعِقًا (۷-۱۴۳)

پس جب تجلی فرمائی اس کے رب نے پہاڑ پر، تو اسے ڈھا کر برابر کر دیا اور گر پڑے موسیٰ علیہ السلام بیہوش ہو کر۔ اس بات سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ پھر نبی اس کے جلوے کی تاب کہاں لا سکتا ہے؛ یہ تو صرف سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی ذاتِ مبارک ہے، جو اس کے جلوے کی تاب لا سکی۔

"مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰی"

اسی حقیقت کو ایک شاعر نے (غالباً ان کا تخلص جمالی ہے) یوں بیان کیا ہے:-

موسیٰ ز ہوش رفت بیک جلوہ صفات — تو عین ذات می نگری در تبسمی

سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم تابِ دیدار اس لئے لا سکے کہ آپ "برزخِ کبریٰ" ہیں یعنی آپ میں دونوں شانیں پائی جاتی ہیں:-

اُدھر اللہ سے واصل اِدھر مخلوق کو شامل

خواص اس برزخِ کبریٰ میں ہے حرفِ مشدد کا

اس کی مزید تشریح آئندہ کروں گا۔

اب اس مصرع کا مطلب سمجھ لیجئے:-

ع مردِ مومن در نسازد با صفات

یعنی مردِ مومن صرف صفات کی تجلیات سے مطمئن نہیں ہو سکتا وہ تجلی ذات کا آرزو مند ہوتا ہے۔ یعنی دیدارِ ذات سے تجلیاتِ ذات مراد ہیں۔ کیونکہ دیدارِ ذات (جیسا اوپر واضح کیا گیا) اس دنیا میں ناممکن ہے۔

اس کے بعد اقبال معراج کی حقیقت ضمناً طور پر واضح کرتے ہیں:-

چیست معراج؟ آرزوئے شاہدے

امتحانے روبروئے شاہدے

یعنی معراج دراصل کیا ہے؟ یہ ایک شاہد (گواہ) کی آرزو کا نام ہے شاہد کی آرزو کس لئے ہے؟ اس لئے کہ وہ عاشق (مومن) کی پختگی اور استواری پر گواہی دے سکے۔

گواہی کس لیے؟ اس لئے کہ شہادت کے بغیر زندگی اسی طرح بیکار اور بے قیمت ہے جس طرح رنگ و بو کے بغیر پھول

اقبالؔ نے یہاں اپنے مخصوص انداز میں معراج کا فلسفہ بیان کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ عاشق جب عشق میں پختہ ہو جاتا ہے تو اس پختگی یا بقول اقبالؔ "استواری" کا اقتضاء یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنی استواری کا مظاہرہ کرنا چاہتا ہے۔ خامی اور ضعف (نقص) کا تقاضا اخفاء ہے پختگی اور استواری (کمال) کا تقاضا، اظہار ہے۔[1]

---

[1] سورہ یوسف کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عشق میں فراق سے پختگی پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ امراۃ العزیز (زلیخا) کی محبت شروع میں خام تھی۔ جب راز فاش ہو گیا تو اپنا قصور اپنے محبوب کے سر تھوپ دیا۔

قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ اَرَادَ بِاَھْلِکَ سُوْٓءًا اِلَّآ اَنْ یُّسْجَنَ اَوْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ (۱۲-۲۵)

اپنے شوہر سے کہنے لگی "کیا سزا ہے اس شخص کی جو برائی کا قصد کرے تیری بیوی کے ساتھ سوائے اس کے کہ اسے قید کیا جائے یا دردناک عذاب میں مبتلا کیا جائے؟

اس کے بعد پختگی کا دور شروع ہوا تو دنیا کے سامنے تو اقرار کی ہمت نہ ہو سکی مگر اپنی سہیلیوں کے سامنے اپنے جرم الفت کا اقرار کر لیا۔

لَقَدْ رَاوَدْتُّہٗ عَنْ نَّفْسِہٖ فَاسْتَعْصَمَ ؕ بیشک میں نے اُسے پھسلانا چاہا تھا (اپنی طرف مائل کرنا چاہا تھا) مگر (کیا کروں)، وہ اپنی مرضی پر قائم رہا۔

چونکہ ابھی خامی باقی تھی اس لئے دھمکیوں سے کام نکالنا چاہا۔

وَلَئِنْ لَّمْ یَفْعَلْ مَآ اٰمُرُہٗ لَیُسْجَنَنَّ ؕ اگر اس نے میرا کہنا نہ مانا تو یقیناً قید میں ڈالدیا جائے گا۔

آخری منزل میں عشق پختہ ہو گیا اور ساری دنیا کے سامنے اپنے جرم کا اعتراف کر لیا، ساری دھمکیاں ختم ہو گئیں۔ اَلْئٰنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ اَنَا رَاوَدْتُّہٗ عَنْ نَّفْسِہٖ وَاِنَّہٗ لَمِنَ الصّٰدِقِیْنَ (۱۲-۵۱) جو حقیقت تھی اب ظاہر ہو گئی۔ ہاں وہ میں ہی تھی جس نے اُس پر ڈورے ڈالے تھے بلا شبہ وہ اپنے بیان میں بالکل سچا ہے۔

سرکارِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ عاشقانِ الٰہی کے سردار ہیں بلکہ زندگی کے ہر شعبہ میں ہمارے لئے "اُسوہ حسنہ" ہیں اس لئے جب آپؐ نے عشقِ الٰہی کو مرتبہ کمال تک پہنچا دیا تو آپؐ کے قلبِ مبارک میں یہ خواہش موجزن ہوئی کہ اب میرا محبوب میرا امتحان لے کر میں پختہ اور استوار ہوں یا نہیں (بالفاظ اقبال مرحوم میں نے اپنی خودی کو مستحکم کر لیا ہے یا نہیں) میں نے اپنے آپ کو محبوب حقیقی کے رنگ میں رنگین کر لیا یا نہیں۔

غور کیجئے! یہ آرزو فطری ہے یا نہیں؟ کیا وہ ہر طالب علم جو نصابِ تعلیم کی کتابوں کو خوب اچھی طرح سمجھ کر یاد کر لیتا ہے، امتحان کی تاریخ کا بصد شوق انتظار نہیں کرتا؟ کیا وہ پہلوان جو برسوں سے ورزش کرتا ہے حتیٰ کہ اسے یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ اب میں پختہ ہو گیا، اپنے زورِ بازو کے امتحان کا آرزومند نہیں ہوتا!

بس اسی پر سرکارِ دوعالمؐ کے اشتیاق کو قیاس کر لیجئے۔ حضورؐ نے بھی ایک شاہد کی آرزو کی۔ کیسا شاہد؟

شاہدِ عادل کہ بے تصدیقِ او
زندگی ما را چو گل را رنگ و بو

ایسا شاہدِ عادل کہ اس کی تصدیق کے بغیر انسانی زندگی اسی طرح بے ثبات اور فانی ہے جس طرح گلاب کا رنگ اور اس کی خوشبو۔

چونکہ آرزو (طلب) سچی تھی اس لئے پوری ہو گئی۔ بقول اقبالؔ

بات جو دل سے نکلتی ہے اثر رکھتی ہے
پر نہیں طاقتِ پرواز مگر رکھتی ہے

قصہ مختصر آپؐ "شاہدِ عادل" کے حضور میں تشریف لے گئے اور اس کے سامنے اپنی پختگی کا امتحان دیا۔ شاہد نے دیکھا کہ آپؐ تو مجھ میں اس طرح فنا ہو گئے ہیں کہ میرا ہی سا رنگ ہے، میری ہی سی بو ہے یہ دیکھ کر اس نے آپؐ کی پختگی اور استواری (عاشقی) کی تصدیق ہی نہیں کی بلکہ مقامِ محبوبیت بھی عطا کر دیا۔ اور ایسا ہونا بالکل قدرتی بات ہے۔ اگر عاشق اپنے آپ کو معشوق کی ذات میں فنا کر دیتا ہے تو کچھ عرصہ کے

بعد معشوق (ناز) خود عاشق (نیاز) کے خانہ میں آجاتا ہے۔

خلاصہ کلام اینکہ حق تعالیٰ اپنی ذات کے لحاظ سے تو محبوب ہے اور سرکارِ مدینہ اپنی ذات کے اعتبار محب ہیں مگر حق تعالیٰ نے آپ کی پختگی کو دیکھ کر آپ کو اپنا محبوب بنا لیا۔ اس طرح آپ میں دو شانیں تحقق ہو گئیں۔ آپ محب ہیں بلحاظِ ذات اور محبوب ہیں باعتبارِ کمال صلی اللہ علیہ وسلم

اس کے بعد اقبال کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ (شاہدِ عادل) کے سامنے جو شخص استوار رہ سکے وہی "کامل عیار" ہے یعنی اس نے بلاشبہ اپنی خودی کو پختہ کر لیا ہے۔

اب اقبال پختگی کا طریقہ بتاتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ خدا نے عشق کی جو چنگاری (تاب) تمہارے دل میں پوشیدہ رکھی ہے اسے اپنی جد و جہد سے شعلہ میں تبدیل کر دو۔

یہ سچ ہے کہ تم ایک ذرہ بے مقدار ہو، ضعیف البنیان ہو مگر جب تک "تاب" تمہارے اندر موجود ہے اسے ضائع مت کرو۔ بس اسی تاب (شررِ عشق) کو پختہ کر لو۔ یعنی عشق کی بدولت تم بھی خدا کے سامنے استوار رہ سکتے ہو اور انسانِ کامل کے مرتبہ پر پہنچ سکتے ہو۔

اگر تم اپنی "تاب" کو بڑھاتے رہو اور اپنے ذرہ کو "خورشید" (ذرہ کنایہ ہے ذاتِ عاشق سے اور خورشید کنایہ ہے ذاتِ حق سے) کے سامنے رکھ سکو تو اسی میں تمہاری کامیابی کا راز پوشیدہ ہے۔

آخر میں نصیحت کرتے ہیں کہ اے مسلمان! تو اپنے پیکرِ فرسودہ کو از سرِ نو تعمیر کر یعنی اپنی خودی کو پختہ کر تاکہ تو امتحان میں کامیاب ہو سکے اور اگر تو کامیاب ہو جائیگا تو "موجود" کا لقب تجھ پر زیبا دے سکے گا۔ اور یاد رکھ کہ جو "موجود" ہے وہی "محمود" ہے۔ اس نکتہ کو اچھی طرح سمجھ لیجئے:-

(ا) "موجود" وہ ہے جو امتحان میں کامیاب ہو جائے۔

(ب) اور جو کامیاب ہو جائے وہی محمود ہے۔

یعنی موجود، محمود ہے اور ناموجود (عدم)، نامحمود (شر) ہے بالفاظِ دگر

'وجود' خیر ہے اور 'عدم' شر ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ اقبالؔ سے جو یہ سوال کیا کہ

گفتمش موجود و ناموجود چیست

معنیٔ محمود و نامحمود چیست

تو دراصل مرشد رومیؒ سے معیارِ خیر و شر دریافت کیا ہے۔ میں قبل ازیں واضح کر چکا ہوں کہ 'وجود' جزیٔ حقیقی ہے اور ذاتِ حق تعالیٰ میں منحصر ہے پس حقیقی معنی میں وہی موجود ہے۔ جس قدر موجودات نظر آتے ہیں سب اسی وجودِ مطلق کے تعیّنات ہیں، یا عکوس و اظلال ہیں۔

یہ وجودِ مطلق سراپا خیر ہے اور منبعِ خیر ہے، اور جسے وہ پسند کرے وہی خیر ہے اور جسے ناپسند کرے وہ شر ہے۔ چونکہ وجود خیر ہے اس لئے جو شئے وجود سے فیض یاب ہے وہ بھی خیر ہے۔ پس حضرتِ انسان جس قدر وجودِ مطلق کا رنگ اپنے اندر پیدا کرے گا اسی قدر 'خیر' کا اطلاق اس پر ہو سکے گا یا بقول اقبالؔ ہم اسے محمود کہہ سکیں گے۔

اقبالؔ نے یہ نکتہ کہ 'وجود' منبعِ خیر ہے، اور عدم منبعِ شر ہے حضرت مجدد الف ثانیؒ کی تعلیمات سے اخذ کیا ہے۔ چنانچہ مکتوبِ اوّل جلد ثانی میں آنجناب یوں رقمطراز ہیں:-

"وجود مبداء ہر خیر و کمال است، عدم منشاء ہر نقص و شرارت، پس وجود مر واجب را ثابت باشد جل سلطانہ، و عدم نصیبِ ممکن بود تا ہمہ خیر و کمال عائد باد باشد و ہمہ نقص و شر راجع بایں۔ ممکن را وجود ثابت کردن و خیر و کمال راجع بادداشتن فی الحقیقت شریک کردن است اورا در ملک و ملک حق جل سلطانہ۔"

'وجود' ہر خیر و کمال کا مبداء ہے اور عدم ہر نقص و شر کا منشاء ہے پس 'وجود' علی الخصوص واجب تعالیٰ ہی کے لئے ثابت ہے (یعنی واجب تعالیٰ کے علاوہ کسی ممکن پر وجود کا اطلاق نہیں ہو سکتا اور ممکن کی ماہیت 'عدم' ہے تا کہ خیر و کمال

واجب الوجود سے منسوب ہو سکے اور نقص و شر، ممکن الوجود کی طرف راجع ہو سکے۔ ممکن کے لئے وجود ثابت کرنا اور خیر و کمال کو اس کی طرف راجع کرنا فی الحقیقت، ممکن کو واجب کے مُلک اور اس کی مِلک میں شریک کرنا ہے۔ یعنی ممکن کے لئے وجود ثابت نہیں ہو سکتا ورنہ شرک فی الوجود لازم آجائے گا۔[1]

(مکتوب اوّل جلد ثانی ص۲)

اسی مضمون کو آنجناب نے مکتوب ع۲۳۴ جلد اول کے آغاز میں یوں بیان فرمایا ہے " حقیقت سبحانہ وجود صرف است کہ امرے دیگر بآں انضمام نیافتہ است، وآں وجود تعالیٰ منشاء ہر خیر و کمال است و مبداء ہر حسن و جمال، و جزئی است حقیقی و بسیطے است کہ ترکیب اصلاباں راہ نیافتہ است، لا ذھناً ولا خارجاً و محمول است بر ذات حق تعالیٰ مواطاۃً لا اشتقاقاً" یعنی

۱- حق تعالیٰ کی حقیقت، خالص وجود ہے

۲- اس وجود میں کسی شئے کی آمیزش نہیں ہے یعنی اس میں کوئی اور شئے منضم نہیں ہوئی ہے۔

۳- وہ وجود ہر خیر و کمال کا منشاء اور ہر حسن و جمال کا مبداء ہے۔

۴- وہ وجود، کلی یا طبعی نہیں ہے بلکہ جزئی حقیقی ہے۔

۵- وہ وجود، بسیط ہے یعنی اس کے اجزاء نہیں نکل سکتے اس کی ذات میں کسی قسم کی ترکیب نہیں ہے۔

۶- اور اس وجود کا حمل، ذات حق تعالیٰ پر، بالمواطات ہے نہ کہ بالاشتقاق[2] یہ نکتہ کہ حق تعالیٰ ہی منبع وجود ہے اور وہی ساری مخلوقات کو وجود عطا فرماتا ہے

---

[1] غالب نے اس شعر میں اسی شرک فی الوجود سے اجتناب کی تلقین کی ہے:-

جاروب لا بیار کہ ایں شرک فی الوجود
با گرد فرش دسینہ بایوان برابر است (بقیہ حاشیہ ۲ صفحہ ۲۷۱)

قرآنِ حکیم کی اس آیت سے مستنبط ہو سکتا ہے:۔

ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ هُوَ الْحَقُّ وَاَنَّهٗ يُحْيِ الْمَوْتٰى وَاَنَّهٗ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ (۲۲ - ۵ و ۶)

چونکہ اس آیت میں "ذٰلِکَ" کا مطلب اس وقت تک سمجھ میں نہیں آسکتا جب تک اوپر کی آیت بھی پیشِ نظر نہ ہو اس لئے میں پہلے اس آیت کا ترجمہ لکھتا ہوں:۔

اے لوگوں! اگر تم کو شک ہے مر کر جی اٹھنے میں تو اس بات پر غور کرو کہ ہم نے تمہیں مٹی سے پیدا کیا پھر قطرہ سے، پھر جمے ہوئے خون سے، پھر گوشت کی بوٹی سے، جو کبھی متشکل ہوتی ہے کبھی غیر متشکل تاکہ تمہیں کھول کر سنادیں اور جس نقطہ کو ہم چاہتے ہیں کہ ایک مدت معینہ تک پیٹ میں ٹھرائے رکھتے ہیں پھر بعالمِ طفولیت تمہیں باہر نکالتے ہیں پھر تم جوانی کی عمر کو پہنچتے ہو پھر کوئی تو بڑھاپے سے پہلے ہی مرجاتا ہے اور کوئی بڑھاپے تک پہنچتا ہے یعنی عمر کی بیکار حالت کی طرف لوٹا دیا جاتا ہے کہ سمجھ کا درجہ حاصل کرلینے کے بعد پھر ناسمجھی کی حالت میں داخل ہو جائے۔ اور تم دیکھتے ہو کہ زمین سوکھی، خراب حالت میں پڑی ہوتی ہے پھر جب ہم اس پر پانی برسا دیتے ہیں تو یکایک سرسبز ہو جاتی ہے اور لہلہانے لگتی ہے اور قسم قسم کی رونق کی چیزیں اُگ آتی ہیں۔
(آیت ۵)

یہ دلیل ہے اس بات کی کہ اللہ ہی الحق یعنی بذاتِ خود موجود ہے (اصطلاح میں اسے واجب الوجود کہتے ہیں) وہی مُردوں کو زندہ کرتا ہے یعنی وجود عطا کرتا ہے اور وہ ہر شئے پر قادر ہے۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ ہی منبعِ وجود ہے (الحق کا معنیٰ یہی ہے)

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۷۰) ؎ یعنی اللہ موجود کے بجائے (یہ حمل بالاشتقاق ہے)
اللہ وجود کہنا چاہیئے (یہ حمل بالمواطات ہے)
یعنی اللہ وجود ہے (اس کا وجود، عینِ ذات ہے اور اس کی ذات عینِ وجود ہے)
یعنی اللہ اور وجود عینِ یکدیگر ہیں۔

یعنی اس کی حقیقی شان، وجود و ثبوت ہی ہے نیز وہی تمام مخلوقات کو وجود عطا کرتا ہے۔ اسی نکتہ کو تمام عرفاء مثلاً شیخ اکبرؒ، مرشد رومیؒ، عارفِ جامیؒ، حضرت مجدد الف ثانیؒ اور شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے مختلف الفاظ میں بیان کیا ہے اور اقبال انہی بزرگانِ دین کے خوشہ چیں ہیں۔ چنانچہ ارمغانِ حجاز میں انہوں نے اس بات کا صاف لفظوں میں اعتراف کیا ہے۔

نہ از ساقی نہ از پیمانہ گفتم
حدیثِ عشق بے باکانہ گفتم
شنیدم آنچہ از پاکانِ اُمت
ترا با شوخیِ رندانہ گفتم

دوسرا سوال پہلے سوال کے جواب کے ضمن میں مرشد رومیؒ نے یہ نکتہ بیان کیا تھا کہ اپنی 'خودی' کی حیثیت متعین کرنے کے لئے تین گواہوں کی گواہی طلب کرو تاکہ تمہیں یہ معلوم ہو سکے کہ تم زندہ ہو یا مردہ یا جاں بلب؟

ان گواہوں میں تیسرا گواہ شعورِ ذاتِ حق ہے، یعنی اپنے آپ کو ذاتِ حق کی مدد سے دیکھنا۔ مطلب اس کا یہ ہے کہ اپنی خودی کو اس درجہ مستحکم کرو کہ وہ ذاتِ حق کے نور کے سامنے استوار (برقرار) رہ سکے۔ اگر نہ رہ سکی تو سمجھ لو کہ تم مردہ ہو۔ اور اگر رہ سکی تو بلاشبہ تم مردِ مومن (انسانِ کامل) ہو۔

یہ سن کر اقبال نے دوسرا سوال یہ کیا کہ اے مرشد! آپ نے بجا فرمایا کہ

پیشِ ایں نورار بمانی استوار
حی و قائم چوں خدا خود را شمار

مگر یہ تو فرمایئے کہ انسان خدا کے سامنے جا کس طرح سکتا ہے؟

باز گفتم پیشِ حق رفتن چساں
کوہ خاک و آب را گفتن چساں

گَفتن (کاف پر زبر کے ساتھ) بمعنی شگافتن۔
گُفتن (کاف پر پیش کے ساتھ) بمعنی سائیدن پیس کر سُرمہ کر دینا۔
اقبال نے اس لفظ کو شگافتن کے معنی میں استعمال کیا ہے۔
یعنی انسان تو مادیات کی قید میں ہے اولاً وہ خود مجسّم ہے اور جسم کے ساتھ اوپر نہیں جاسکتا ثانیاً وہ زمان و مکان کی قید میں ہے اور اس قید کو توڑ نہیں سکتا تو وہ اس کی حضوری میں کیسے پہنچے گا؟
خدائے تعالیٰ، آمر اور خالق ہے اور وہ عالم خلق اور عالم امر دونوں سے بروں اور بالاتر اور برتر ہے اور ہم زمان و مکان (روزگاراں) کی قیود میں ہیں تو ہم اس کی حضوری میں یا اس تک کیسے پہنچ سکتے ہیں؟
مرشد رومیؒ نے جواب دیا کہ یہ سچ ہے کہ انسان "زمان و مکان کی قید میں ہے اور جب تک یہ حالت باقی ہے وہ خدا کے سامنے نہیں جاسکتا لیکن اگر اسے "سلطان" حاصل ہو جائے تو وہ اس قید سے نکل سکتا ہے اور افلاک میں شگاف کر سکتا ہے یعنی اس کے حضور میں پہنچ سکتا ہے۔

ع گفت اگر سلطان ترا آید بدست

اس مصرع میں "سلطان" کا لفظ اس آیت سے ماخوذ ہے:۔
یٰمَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اِنِ اسْتَطَعْتُمْ اَنْ تَنْفُذُوْا مِنْ اَقْطَارِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ فَانْفُذُوْا لَا تَنْفُذُوْنَ اِلَّا بِسُلْطٰنٍ (۵۵ ــ ۳۳)
اے گروہ جنّوں کے اور انسانوں کے! اگر تم سے ہو سکے کہ نکل بھاگو آسمانوں اور زمین کے کناروں سے تو نکل بھاگو۔ نہیں نکل سکنے کے بدون سند کے شیخ الہندؒ
سلطان کے لغوی معنیٰ ہیں "تمکّن من القہر" کسی پر ایسا اقتدار جو قوت اور طاقت کی بدولت حاصل کیا جائے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:۔
اِنَّ عِبَادِیْ لَیْسَ لَکَ عَلَیْهِمْ سُلْطٰنٌ
بلاشبہ میرے بندوں پر تجھے کوئی غلبہ یا اقتدار حاصل نہیں ہے یا تیرا ان پر کچھ

زور نہیں ہے (شیخ الہندؒ)

یہاں اس آیت میں (اِلَّا بِسُلْطٰن) "سلطٰن" غلبہ یا اقتدار یا طاقت (زور) کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ قرآنِ مجید میں یہ لفظ مختلف معانی میں مستعمل ہے جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔

اقبالؔ نے جو نکتہ اس آیتِ عجیبہ سے مستنبط کیا ہے وہ یہ ہے کہ انسان، نارمل حالات میں، زمان و مکان کی قید سے نہیں نکل سکتا لیکن اگر اسے 'سلطان' یعنی غلبہ واقتدار یا طاقت یا زور حاصل ہو جائے تو نکل سکتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ عشقِ رسولؐ کی بدولت یہ طاقت (سلطٰن) حاصل ہو سکتی ہے کہ انسان، زمان و مکان کی قید سے آزاد ہو سکتا ہے۔

اس لئے مرشد رومیؒ اقبالؔ سے کہتے ہیں:۔

باش تا عریاں شود ایں کائنات
شوید از دامانِ خود گردِ جہات

یعنی اے اقبالؔ! جدوجہد کر (اسی کو تصوف کی اصطلاح میں مجاہدہ کہتے ہیں اور مجاہدہ کے بغیر کوئی شخص زمان و مکان پر غالب نہیں آسکتا۔ مجاہداتِ روحانی ترقی کے لئے شرط ہیں۔ انبیاءؑ نے بھی مجاہدات کئے۔ سرکارِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم نے غارِ حرا میں تین سال تک مجاہدہ ہی تو کیا تھا) تاکہ یہ کائنات تیرے سامنے عریاں ہو جائے۔ دوسرے مصرع میں عریانی کا مفہوم واضح کر دیا ہے یعنی تیرے لئے "جہات" فنا ہو جائیں نہ مشرق رہے نہ مغرب، نہ تحت رہے نہ فوق، نہ زمین رہے نہ آسمان۔

عشق کی بدولت انسان میں یہ طاقت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ زمان کو فنا (ختم) کر دیتا ہے۔ آنِ واحد میں ساری دنیا کا دورہ کر سکتا ہے (وجہ یہ ہے کہ مکان باقی ہی نہیں رہتا) ایک لمحہ میں پورا قرآنِ حکیم ختم کر سکتا ہے۔ مدینہ میں بیٹھے بیٹھے ملکِ شام، ملکِ عراق اور ملکِ ایران کو دیکھ سکتا ہے، بلکہ دریائے نیل کو حکم دے سکتا ہے! خلاصہ کلام اینکہ عشق سے وہ باتیں ظہور میں آتی ہیں جن کو عقل سمجھ ہی نہیں سکتی۔ اقبالؔ نے اس شعر میں

اسی حقیقت کو واضح کیا ہے:-[1]

عشق کی اک جست ہی نے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بیکراں سمجھا تھا میں

فی الجملہ جب جہاتِ ستہ (دائیں بائیں آگے پیچھے اوپر نیچے) ختم ہو گئیں تو

ع درو جودِ او نہ کم بینی نہ بیش

یعنی جب تو عشق کی بدولت زمان و مکان پر غالب آجائیگا تو تجھے معلوم ہوگا کہ

ع نہ ہے زماں نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ

جب جہاتِ ستہ فنا ہو جائے گی تو تجھے معلوم ہوگا کہ جسے تو زمان و مکان سمجھتا تھا وہ ایک فریبِ نظر تھا! ان کا کوئی وجود ہی نہیں ہے یہ تو محض اعتباری امور ہیں۔ جس طرح پہلی منزل پر جو لوگ رہتے ہیں وہ دوسری منزل کے لوگوں کو "اوپر" سمجھتے ہیں اور اپنے کو نیچے۔ لیکن خود دوسری منزل کے لوگ اپنے تیسری منزل والوں کے مقابلہ میں "نیچے" سمجھتے ہیں اور تیسری منزل والوں کو اوپر۔ یہ سب اعتباری (اضافی) امور ہیں۔ درحقیقت نہ اوپر ہے نہ نیچے ہے۔

زمین و آسمان و چہار سو نیست
دریں عالم بجز اللہ ھُو نیست

---

[1] واضح ہو کہ اقبالؔ نے یہ شعر یوں لکھا ہے:-

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بیکراں سمجھا تھا میں

مگر محاورہ یوں ہے "قصہ تمام کر دیا" اس لئے لفظ "طے" حشو ہے اگر قصہ طے کر دیا، رکھا جائے تو "تمام" حشو ہو جائے گا۔ کچھ بھی ہو، "تمام قصہ طے کر دیا" جیسا کہ اقبالؔ نے لکھا ہے خلافِ محاورہ اہلِ زبان ہے چونکہ اہلِ زبان یوں بولتے ہیں "قصہ تمام کر دیا" اس لئے "طے" زائد ہے ۱۲

اقبالؔ تو خیر فلسفۂ تصوف کے علمبردار ہیں کانٹ نے تو تصوف کی خوشبو بھی نہیں سونگھی مگر وہ بھی اس نتیجہ پر پہنچا کہ انسان اپنی نادانی کے باعث اپنے آپ کو زمان و مکان کی قید میں سمجھتا ہے وگرنہ دراصل زمان و مکان اور سلسلۂ علّت و معلول یہ خود ذہن انسانی کی اختراعات ہیں یا وہ وسائط ہیں جو اس نے حصولِ مقصد کے لئے وضع کر لیے ہیں۔ خارج میں ان کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے۔ بالکل یہی بات اقبالؔ کہتے ہیں:۔

ع نہ ہے زمان نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ

کانٹ سے صدیوں پہلے مرشد رومیؒ نے اس حقیقت کو یوں بیان کر دیا تھا۔

چوں ز ساعت ساعتے بیروں شوی

چوں نماند، محرمِ بے چوں شوی

یہ شعر مثنوی معنوی کے جواہر الحکم میں سے ہے مجھ میں اس کی شرح کی لیاقت تو نہیں ہے ہاں اُن حضرات کی خاطر، جو فارسی نہیں جانتے، اس کا آسان اردو میں ترجمہ کئے دیتا ہوں:۔

فرماتے ہیں کہ اے مخاطب! اگر تو عشقِ رسولؐ کی بدولت (زمان و مکان پر غالب آجائے، بالفاظِ دگر) ایک ساعت کے لئے بھی 'زمانہ (ساعت) کی قید سے باہر نکل سکے تو پھر "کیسے اور کیوں" (چوں) کا سوال ہی باقی نہیں رہے گا۔ (چوں ارسطو کے مقولاتِ عشر میں سے ایک مقولہ ہے اور یہاں یہ لفظ نمائندہ ہے مادّیات یا علمِ مادّی کا) مطلب یہ ہے کہ یہ عالم ہی فنا ہو جائے گا نہ زمانہ کا وجود رہے گا نہ مکان کا اور اے مخاطب! تو خدا (بےچوں) کے اسرار کا محرم ہو جائے گا تجھ میں خدائی صفات پیدا ہو جائیں گی۔

'بےچوں' حق تعالیٰ کا مشہور اسمِ صفت ہے

خلاصۂ کلام اینکہ مولنا فرماتے ہیں کہ۔

۱۔ اگر تم 'سلطان' (غلبہ، طاقت، اقتدار، زور یا تفوق) حاصل کر لو جو تو

کی بدولت حاصل ہو سکتا ہے، تو تم بآسانی افلاک میں خرق کر سکتے ہو۔ یعنی "حریم ناز" کا پردہ اُٹھا سکتے ہو۔

۲۔ اگر تم نے یہ طاقت نہ کی تو پھر تم میں اور "مور و ملخ" یعنی کیڑے مکوڑوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ وہ بھی فنا ہو جائیں گے تم بھی فنا ہو جاؤ گے۔

مولنا نے بنیادی نکتہ بیان کر دیا، اب اقبال اپنے الفاظ میں اسی اہم نکتہ کی تشریح کرتے ہیں۔ یا یوں سمجھو کہ خود مولنا شرح کرتے ہیں:۔

اے مخاطب! تو اس "جہانِ چارسو" (مادی دنیا) میں 'بطریق زادن' (ولادت کے واسطہ سے) آیا ہے۔

یعنی دُنیا میں آنے کا ایک خاص طریقہ یہ ہے اور وہ طریقہ "زادن از شکم مادر" ہے، یعنی ہر مولود، رحم مادر سے بطریق معروف برآمد ہوتا ہے۔

فرماتے ہیں کہ اس دُنیا سے باہر نکلنے کا طریقہ بھی 'زادن' یا ولادت ہی ہے۔ مگر بنوعِ دیگر۔ یعنی دُنیا میں آنے اور دُنیا سے باہر نکلنے کا طریقہ تو ایک ہی ہے یعنی پیدا ہونا (زادن) مگر پیدائش کے طریقہ میں فرق ہے۔ آنے کا طریقہ تو یہ ہے کہ انسان رحم مادر سے نکل کر دنیا میں آتا ہے۔ لیکن دُنیا کی حدود سے باہر نکلنے کیلئے جو ولادت ہوتی ہے اس کا طریقہ یہ نہیں ہے۔

ع لیکن ایں زادن نہ از آب و گل است

زادن برائے آمدن، بواسطہ رحم مادر ہوتا ہے

لہ وہ جو کسی نے کہا ہے:۔

بار نہ پا سکا کوئی اس کے حریم ناز میں
عمر تمام ہو گئی رہگذرِ نیاز میں

اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی اس کی معرفتِ تامہ حاصل نہ کر سکا یا اسکی کنہ دریافت نہ کر سکا۔

تواں در بلاغت بہ سحباں رسید — نہ در کُنہِ بیچون سبحان رسید

لیکن زادن برائے برون جستن، اس طرح نہیں ہوتا تو پھر کس طرح ہوتا ہے؟ اس کا جواب مولانا نے یہ دیا ہے کہ اس کا جواب لفظوں میں نہیں دیا جا سکتا۔ کیوں؟ اس لئے کہ یہ زادن اسرارِ عشق میں سے ہے اور اسرارِ عشق الفاظ میں بیان نہیں ہو سکتے[1] اس لئے مولانا نے یہ فرمایا کہ

ع داند آں مردے کہ او صاحب دل است

یعنی میں بذریعہ الفاظ تو اُس طریقِ زادن کی وضاحت نہیں کر سکتا مگر اتنا جانتا ہوں کہ جو صاحبدل (عاشق) ہے وہ جانتا ہے کہ آں زادن چیست؟ یعنی وہ ولادت کیا ہے؟ یا وہ پیدائش کیسے ہوتی ہے؟

چونکہ اس مجمل جواب سے راقم الحروف جیسے کم سواد اور کم فہم لوگ کچھ بھی نہیں سمجھ سکتے اس لئے اس کے بعد مولانا نے کچھ اشارات بیان فرما دیئے ہیں جس طرح پہیلی بوجھنے کے لئے اتا پتا بتا دیا جاتا ہے۔ تاکہ کچھ تو "آئیڈیا" ہو سکے۔ ذیل میں ان اشارات کی تصریح درج کی جاتی ہے:۔

۱۔ زادن از آب و گل (برون آمدن از رحمِ مادر) مجبوری سے ہوتا ہے یعنی اس میں مولود کے ارادہ کو دخل نہیں ہوتا۔ ہر شخص جانتا ہے کہ کوئی بچہ اس دنیا میں اپنی مرضی یا اپنے ارادہ سے نہیں آتا۔

لیکن ولادتِ ثانیہ (برون جستن از عالم) اپنے اختیار سے ہوتی ہے۔ ہر شخص باخبر ہے کہ روحانی ترقی تمامتر سالک کی کوششِ ذاتی (مجاہدات) پر موقوف ہے۔ جس طرح معشوقِ مجازی (ہندہ سلمیٰ لیلیٰ زلیخا) کا حصول، یکسر عاشق

---

[1] اسی نکتہ کو وحیدہ نسیم اورنگ آبادی نے یوں بیان کیا ہے:۔

زبانِ عشق کے اسرار بتلایا نہیں کرتے
خدا کی ذات کو لفظوں میں سمجھایا نہیں کرتے

حق یہ ہے کہ دوسرے مصرعہ نے شعر میں بڑی بلاغت اور بلندی پیدا کر دی ہے۔[۱۲]

کی ہمت اور اس کے اختیار (ارادہ) پر موقوف ہے، اسی طرح معشوقِ حقیقی (اللہ تبارک وتعالیٰ) کا حصول بھی تمامتر سالک کی ہمت اور اس کے اختیار پر موقوف ہے۔

"اندریں راہ کار باید کار
کار کن کار بگذر از گفتار" (رومیؒ)

۲۔ مادّی ولادت (زادن از آب وگل) پردوں میں پوشیدہ ہوتی ہے یعنی وضع حمل کے وقت عورت بھی اس فعل کو پردے میں انجام دیتی ہے اور خود جنین بھی پردے (جھلی) میں لپٹا ہوا ہوتا ہے۔

لیکن روحانی ولادت علانیہ طور پر ہوتی ہے یعنی جب سالک بواسطۂ عشقِ حقیقی، نئی زندگی حاصل کرتا ہے (جسے استعارۃً ولادتِ ثانیہ کہا گیا ہے) تو وہ اپنی فوق العادۃ طاقتوں کا دنیا والوں کے سامنے مظاہرہ کرتا ہے۔ بلکہ مرشد اسے حکم دیتا ہے کہ جاؤ! دنیا کو اپنے کمالات دکھاؤ!

۳۔ پہلی ولادت کے وقت انسان (بچہ) روتا ہے (قاعدہ ہے کہ جب بچہ رحمِ مادر سے باہر آتا ہے تو روتا ہے) لیکن دوسری ولادت کے موقع پر (جب وہ نئی زندگی حاصل کرتا ہے) انسان (سالک) خوش ہوتا ہے۔ یعنی پہلی ولادت کے وقت بچہ گھبراتا ہے کہ میں کہاں آگیا؟ اس لئے روتا ہے۔ لیکن جب اسے نئی زندگی حاصل ہوتی ہے (یہی دوسری مرتبہ پیدا ہونا ہے) تو اس گوہرِ مقصود کو پاکر خوش ہوتا ہے۔ اس لئے ہنستا ہے[1]۔

---

[1] اسی مضمون کو کسی شاعر نے یوں ادا کیا ہے:-

یاد داری کہ وقتِ زادنِ تو — ہمہ خنداں بدند تو گریاں
آنچناں زی کہ وقتِ مُردنِ تو — ہمہ گریاں شوند تو خنداں

واضح ہو کہ وقتِ مُردن وہی شخص خنداں ہو سکتا ہے جس نے نئی زندگی حاصل کرلی ہو۔ ورنہ عموماً آدمی روتا ہوا آتا ہے اور روتا ہوا ہی جاتا ہے ۱۲

۴۔ مادی ولادت کے بعد انسان، کائنات کے اندر سیر و سکون کی حالت میں زندگی بسر کرتا ہے یعنی حرکت کے ساتھ سکون بھی لاحق ہوتا ہے لیکن روحانی ولادت (دوسری پیدائش) کے بعد ایک انقلابِ عظیم رونما ہو جاتا ہے یعنی پھر سالک کی زندگی سے "سکون" خارج ہو جاتا ہے وہ ہر وقت سیر میں مصروف رہتا ہے۔

سیر کے دو معنی ہیں (۱) سیر بمعنی حرکت یا سفر (لغوی معنی)
(۲) سیر بمعنی عروجِ روحانی (تصوف کی اصطلاح ہے) دوسرا انقلاب یہ رونما ہوتا ہے کہ اس کی سیر، بیرونِ کائنات ہوتی ہے یعنی وہ زمان و مکان کی قید سے آزاد ہو جاتا ہے (اور یہی ولادتِ ثانیہ کا حقیقی مقصود ہے)

۵۔ مادی ولادت کے بعد انسان زمان و مکان میں رہتا ہے اور ان دونوں کا محتاج ہوتا ہے بلکہ ان سے باہر نہیں نکل سکتا۔ بقول شخصے

ع وہ کون سی جگہ ہے جہاں آسماں نہیں؟

لیکن روحانی ولادت کے بعد انسان زمان و مکان سے بے نیاز ہو جاتا ہے بلکہ ان دونوں پر حکمراں ہوتا ہے۔

واضح ہو کہ اقبال نے یہ کتاب مسلمانوں کو اسی بات کی تلقین کے لئے لکھی ہے کہ اگر تم زمان و مکان پر غالب نہ آسکے تو مقصدِ حیات حاصل نہ ہو سکے گا۔ یا تو "سلطان" حاصل کرو یا پھر مور و ملخ کی موت قبول کرو ۱۲۔

۶۔ جب بچہ رحمِ مادر سے باہر آتا ہے تو وہ شکم کی حدود کو شکست دے کر ایسا کرتا ہے، یعنی شکمِ مادر پر غالب آجاتا ہے۔ قبلِ ولادت شکم اس کو محیط ہوتا ہے یا وہ شکم کی قید میں ہوتا ہے اس کی ولادت کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس قید کو توڑ دیتا ہے اسی کو اقبال نے "شکستِ شکم" سے تعبیر کیا ہے۔

لیکن جب وہی بچہ، جوان ہو کر عشقِ الٰہی اختیار کرتا ہے یعنی تصوف کی اصطلاح میں "مرد" یا بالغ ہو کر، نئی زندگی حاصل

کرتا ہے[1]۔ (دوبارہ پیدا ہوتا ہے) تو اس عالم کی حدود کو توڑ دیتا ہے یعنی جب وہ زمان و مکان پر غالب آجاتا ہے تب اسے نئی زندگی نصیب ہوتی ہے۔ یعنی زادنِ بارِ دگر کا مطلب ہی ہے "شکستِ عالم" یا زمان و مکان پر حکمرانی۔

۷۔ دونوں پیدائشوں کے وقت اذان دی جاتی ہے مگر طریقِ اذان میں فرق ہے۔ زادنِ طفل کے وقت، دوسرے لوگ مونہہ سے اذان دیتے ہیں یعنی الفاظِ اذان بذریعۂ زبان ادا کرتے ہیں مگر زادنِ مرد کے وقت خود وہی شخص اذان دیتا ہے اور ہونٹوں سے الفاظ ادا کرنے کے بجائے دل و جان سے ادا کرتا ہے۔ یعنی توحیدِ الٰہی اس کی رگ و پے میں سرایت کر جاتی ہے۔ اس کی پوری زندگی توحیدِ الٰہی پر گواہی دیتی ہے۔

۸۔ جب بچہ رحمِ مادر سے باہر آتا ہے تو بعض وقت گھر والوں کو بھی اس کی ولادت کا علم نہیں ہوتا۔ جب دائی آکر مطلع کرتی ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ لڑکا یا لڑکی پیدا ہوئی ہے۔

لیکن جب مردِ حق اس دُنیا میں پیدا ہوتا ہے یعنی جب سالک کو نئی زندگی حاصل ہوتی ہے تو

ع لرزہ ہا افتد دریں دیرِ کہن

یعنی سارے عالم میں ایک ہنگامہ برپا ہو جاتا ہے۔

ملتِ اسلامیہ کی تاریخ کے مطالعہ سے یہ حقیقت واضح ہو سکتی ہے کہ جب کبھی کسی کالبدِ خاکی میں "جانِ بیدار" پیدا ہوئی ہے یعنی جب کبھی کسی شخص کو نئی زندگی حاصل ہوئی ہے تو اس نے بلا مبالغہ دُنیا میں ایک ہنگامہ بپا کر دیا۔ حضرت

---

[1] مولنا رومیؒ فرماتے ہیں:۔

خلق اطفال اند جز مردِ خدا
نیست بالغ جز رہیدہ از ہوا

خالد ابنِ ولیدؓ۔ حضرت عبداللہ ابنِ زبیرؓ۔ امام احمد ابنِ حنبلؒ۔ امام ابنِ تیمیہؒ۔ شیخ شہاب الدین مقتولؒ۔ حسین منصور حلاجؒ۔ حضرت معین الدین چشتی اجمیریؒ۔ حضرت سید محمد گیسو دراز گلبرگہ شریف (دکن) حضرت مجدد الفِ ثانی شیخ احمد سرہندیؒ حضرت شاہ نظام الدین اورنگ آبادیؒ۔ حضرت سید احمد صاحب رائے بریلویؒ۔ اور شیخ العرب والعجم مرشدی حضرت امداد اللہ صاحب مہاجرِ مکیؒ کے سوانح حیات اقبال کے اس شعر کی صداقت پر شاہد ہیں کہ

جان بیدارے چو زاید در بدن
لرزہ ہا افتد دریں دیرِ کہن

تیسرا سوال

اس سوال کا جواب سمجھنے کے لئے دوسرے سوال کا جواب مدنظر رکھنا چاہیئے مولنٰنا نے یہ فرمایا تھا کہ اگر زمان و مکان کی قید سے آزاد ہونا چاہتے ہو تو دوبارہ پیدا ہونا پڑے گا، اور دونوں ولادتوں میں خاص فرق یہ ہے کہ پہلی ولادت (جب انسان رحمِ مادر سے دُنیا میں آتا ہے) تو مجبوراً ہوتی ہے مگر ولادتِ ثانیہ خود اپنے اختیار سے ہوتی ہے۔ یعنی سالک اپنی مرضی (نفسِ امارہ کی خواہشات) کو خدا کی مرضی میں فنا کرنا شروع کرتا ہے اور مجاہدات کی بدولت بتدریج اس مقام کو حاصل کرتا ہے جب اس کی اپنی مرضی باقی نہیں رہتی (وہ اپنی مرضی کو خدا کی مرضی میں بکلی فنا کر دیتا ہے۔) اور جب یہ مقام حاصل ہو جاتا ہے تو پھر خدا کی مرضی اس کی مرضی ہو جاتی ہے۔ یعنی اس کی مرضی خدا کی مرضی ہو جاتی ہے۔ دُوئی مٹ جاتی ہے۔ اس حالت کو اقبال نے یوں بیان کیا ہے:۔

چوں فنا اندر رضائے حق شود
بندۂ مومن قضائے حق شود[1]

اس تمہید کے بعد اب ہم تیسرے سوال کی شرح لکھتے ہیں:۔

(حاشیہ صفحہ ۲۸۳ پر)

اقبال نے مرشد رومیؒ سے دریافت کیا کہ میں اس ولادتِ ثانیہ کی حقیقت نہیں سمجھا۔ یہ سچ ہے کہ آپ نے دونوں ولادتوں میں فرق بیان کر دیا ہے مگر اس سے ولادتِ ثانیہ کی حقیقت مجھ پر واضح نہیں ہوئی۔ یہ سُن کر مرشد نے فرمایا؛۔ کہ یہ ولادتِ ثانیہ (ایک آدمی کا اپنی مرضی اور اپنے اختیار سے دوبارہ پیدا ہونا) درحقیقت ازندگی شئون متعددہ میں سے ایک شان ہے (بلجوائے آیۂ قرآنی۔ کُلَّ یَوۡمٍ هُوَ فِیۡ شَاۡنٍ)

اس کے بعد اقبال لکھتے ہیں:۔

شیوہ ہائے زندگی غیب و حضور
آں یکے اندر ثبات آں در مرور

اس سے پہلے صلا۲۱ پر اقبال نے یہ لکھا ہے:۔

ع زندگی از لذّتِ غیب و حضور

گویا غیب و حضور، زندگی کے شیوے (طریقے) ہیں یا اس کی دو بڑی شانیں ہیں۔ یہ شعر چونکہ مشکل ہے اس لئے ذیل میں اس کی وضاحت کرتا ہوں:۔

ا۔ یہاں زندگی سے حیاتِ مطلق مراد ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میں شعر کی شرح

(حاشیہ صفحہ ۲۸۲ سے) لہ جنابِ مسیحؑ نے بھی دوبارہ پیدا ہونے کو آسمانی بادشاہت میں داخلہ کی شرط قرار دیا ہے۔ چنانچہ یوحنا کی انجیل کے تیسرے باب میں لکھا ہے کہ علمائے یہود میں ایک شخص نقودیمس نامی تھا، وہ ایک شب جنابِ مسیحؑ کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہا کہ "ربی! ہم جانتے ہیں کہ آپ خدا کے رسول ہیں کیونکہ جب تک خدا کسی شخص کے ساتھ نہ ہو وہ ایسے معجزے نہیں دکھا سکتا" جنابِ مسیحؑ نے فرمایا کہ میں تم سے کہتا ہوں کہ "جب تک کوئی شخص دوبارہ پیدا نہ ہو وہ خدا کی بادشاہت میں داخل نہیں ہو سکتا" افسوس کہ نصاریٰ نے اس نکتہ کو نہ سمجھا اور دوبارہ پیدا ہونے کے بجائے خود جنابِ مسیحؑ کی پرستش شروع کر دی۔ اسی لئے قرآن حکیم نے ان لوگوں کو بایں الفاظ متنبہ فرمایا "مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ" یعنی مسیح ابن مریمؑ (خدا نہیں ہیں بلکہ) محض ایک رسول ہیں۔ ۱۲

سے پہلے اس بات کی وضاحت کر دوں کہ اقبال نے یہاں فلسفۂ تصوف یعنی وحدۃ الوجود کی روشنی میں گفتگو کی ہے مگر فلسفۂ تصوف کی اصطلاحات کے بجائے اپنی اصطلاحات استعمال کی ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے یہ کتاب نثر میں نہیں لکھی بلکہ نظم میں لکھی ہے اور بعض اوقات شاعر، ردیف وقافیہ اور شاعرانہ انداز بیان کی بنا پر مجبور ہو جاتا ہے کہ وہ مسلّمہ اور مروجہ مصطلحات کو چھوڑ کر دوسرے الفاظ لے آئے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اسی شعر میں ؎

شیوہ ہائے زندگی غیب و حضور
آں یکے اندر ثبات آں در مرور

انہوں نے حیاتِ مطلق کے بجائے زندگی کا لفظ استعمال کیا ہے اور بطون کے بجائے "غیب" کا لفظ اور غیب کی رعایت سے ظہور کے بجائے حضور کا لفظ اور تطورات کے بجائے مرور کا لفظ استعمال کیا ہے۔ وجہ محض یہ ہے کہ حیاتِ مطلق، اور بطون، اور تطورات اگر استعمال کیے جائیں تو شاعری نہیں ہو سکتی۔ یہ الفاظ ان شعروں میں کھپ نہیں سکتے۔ فی الجملہ اس نکتہ کو ذہن میں رکھنا چاہیئے کہ شاعر بعض اوقات مصطلحات کو ترک کر کے وہ الفاظ استعمال کرتا ہے۔ جو اس فن میں مستعمل نہیں ہوتے۔ اسی لئے شعر کا مفہوم عوام کی نگاہ سے پوشیدہ ہو جاتا ہے یعنی سمجھنے میں دشواری لاحق ہو جاتی ہے۔

۲- میں نے جو یہ کہا کہ یہاں زندگی سے ذاتِ حق یا وجودِ مطلق مراد نہیں ہے بلکہ حیاتِ مطلق مراد ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ذات یا وجود، تغیرات اور تطورات سے ماوراء ہے۔ ذاتِ حق (وجودِ مطلق) ہر قسم کے تغیر (مرور) سے منزہ ہے۔ اس میں تغیر ناممکن ہے

درحقیقت اقبال اور اُن کے مُرشد (رومیؒ) کو جس آیت نے اس بات کی جراءت عطا کی، وہ یہ آیت ہے:-

كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ

اس لئے انہوں نے ذاتِ حق (وجودِ مطلق) کا لفظ تو استعمال نہیں کیا

مگر حیاتِ مطلق کے مفہوم کو لفظ "زندگی" سے ادا کر دیا۔ یعنی "غیب و حضور" یہ حیاتِ مطلق کی شانیں ہیں۔ ذات یا وجود کے لئے اگر بعض صوفیہ نے شئون کا لفظ استعمال کیا ہے تو اسی وصفِ حیات کے اعتبار سے کیا ہے یعنی ذاتِ حق سے حیاتِ مطلق مراد لی ہے۔ کیونکہ حیاتِ مطلق تطورات میں ظہور کر سکتی ہے اور حیات جیسا کہ ظاہر ہے ذات کی صفات میں سے ایک صفت ہے۔ (حیات، قدرت، علم، ارادہ، سمع، بصر اور کلام —— یہ ذاتِ مطلق ہی کی صفات ہیں۔)

۳۔ حیات کیا ہے؟

"الحیوٰۃ ھی اثر المترتب علی الوجود من جھت التطور" یعنی حیات وہ اثر ہے جو تطورات کے لحاظ سے وجود پر مترتب ہوتا ہے بالفاظِ دگر، وجود کے آثارِ مختلفہ میں سے ایک اثر، حیات ہے۔ اور ذات کے لئے، شئون کا استعمال وصفِ حیات کے اعتبار ہی سے ہوتا ہے۔

۴۔ تفصیلی طور سے نظر ڈالو تو تنوعات (تطورات) نظر آئیں گے یعنی حیاتِ مطلق کی مختلف شانیں نظر آئیں گی۔

اجمالی طور سے دیکھو تو تمام شئون و اعتبارات اور جملہ تطورات ذات میں گم ہیں۔ صرف ذات موجود ہے۔

۵۔ جب حیاتِ مطلق (جو ذات کا ایک وصف ہے) جلوہ فرما ہوتی ہے تو مختلف شیوے یا شانیں ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ غیب اور حضور بھی اس کی شئونِ متعددہ میں سے دو شانیں ہیں۔

شانِ غیب یا شانِ بطون، تغیرات اور تطورات سے پاک ہے اس کو اقبال نے لفظِ ثبات سے تعبیر کیا ہے یعنی اس میں کسی تغیر کو راہ نہیں ہے۔ وہ "الآن کما کان" کا کلی مصداق ہے۔ اس کو تصوف کی اصطلاح میں مرتبۂ احدیت کہتے ہیں۔[ل]

ل یہ وہ مرتبہ ہے جس میں نہ کوئی اعتبار ہے نہ تفصیل نہ تعین یعنی ذاتِ حق من حیث ہی ہی۔ ار، گ
(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۸۶ پر)

فی الجملہ یہ وہ مرتبہ ہے جہاں نہ کوئی تعین ہے نہ کسی قسم کا تغیر ہے کیونکہ ممکن ہی نہیں ہے۔ چنانچہ صاحب سلم العلوم ملا محب اللہ بہاری مرحوم نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب کی ابتدا ربایں الفاظ کی

"سبحانہ ما اعظم شانہ لا یحد ولا یتصور ولا یتغیر تعالیٰ عن الجنس والجہات جعل الجزئیات والکلیات الخ"

یعنی وہ ذات (مطلق) پاک ہے تمام اوصاف سے۔ مخلوقات کے ذہن میں آسکتے ہیں، اس کی شان نہایت بلند ہے۔ اس کی منطقی تعریف نہیں ہو سکتی۔ (دوسرے معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ وہ غیر محدود ہے) اور نہ اس کی موت کا تصور کیا جا سکتا ہے اور نہ کسی قسم کا تغیر اس کی ذات میں راہ پا سکتا ہے (ذاتِ مطلقہ، شئون و تطورات و تغیرات سے پاک ہے) وہ اجناس (جنس، نوع، فصل، خاصہ، عرض عام) سے بھی بلند تر ہے اور جہات (زیر و بالا پست و بلند، یمین و شمال) سے بھی ماورا ہے اور اسی نے تمام جزئیات اور کلیات پیدا کی ہیں ۱۲

۶۔ مرور کا لفظ محض قافیہ کی رعایت سے لائے ہیں۔ اس لفظ سے گذرنا مراد نہیں ہے کیونکہ ہو نہیں سکتا بلکہ تطورات مراد ہیں۔

۷۔ شانِ غیب (بطون) میں حیاتِ مطلق "ذرتبات" ہے یعنی تغیرات سے پاک ہے لیکن شانِ حضور (ظہور) ہیں

ہر لحظہ بشکلِ دگر آں یار بر آمد۔ دل برد و نہاں شد۔ خود کوزہ و خود کوزہ گر و خود گلِ کوزہ۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۸۵) احدیتِ مطلقہ یا لا تعین یا غیب الغیب یا ذاتِ بحت یا مطلق وجود یا گنجِ مخفی یا عالمِ لاھوت بھی کہتے ہیں۔ اس مرتبہ میں ذاتِ حق کی کنہ کسی مخلوق کو مفہوم یا معلوم یا مدرک نہیں ہو سکتی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو یہ فرمایا کہ "ما عرفناک حق معرفتک" تو اس ارشاد (متضمنِ عجز) میں اسی "ذاتِ صرف" کی طرف اشارہ ہے کہ تمام مخلوقات اس کی کنہ دریافت کرنے سے عاجز ہیں ۱۲۔

خود بسر آں کوزہ خریدار برآمد بشکست و رواں شد کی مصداق ہے۔
یعنی وہی حیاتِ مطلق، حضور (ظہور) میں آکر مقیّد ہو گئی۔ اسی مضمون کو ایک شاعر نے یوں ادا کیا ہے:۔

اے کہ ذاتِ خویش را مطلق مقیّد ساختی
پردہ ہائے مختلف را صورتِ خود ساختی

یعنی اے خدا تو نے اپنی ذات کو جو من حیث الذات مطلق تھی، تعینات کے پردوں میں مقیّد کر دیا۔

اس مضمون کو بیدلؒ نے اس شعر میں ایسی خوبی سے نظم کیا ہے کہ فارسی لٹریچر میں اس کا جواب نہیں مل سکتا:۔

ظہورش غازۂ تقلیدِ آفاق
بطونش بے نیازی ہائے اطلاق

یعنی وہ ذات اپنے بطون (غیب) کے اعتبار سے مطلق ہے۔ تغیر سے پاک ہے لیکن اپنے ظہور (حضور) کے اعتبار سے مقید ہو گئی ہے۔ یعنی کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ کی مصداق بن گئی ہے۔

اسی مضمون کو ایک شاعر نے یوں بیان کیا ہے:۔

بحریست متحد کہ باشکالِ مختلف
باران و قطرہ و صدف و گوہر آمدہ

یعنی ذاتِ حق اپنے بطون کے اعتبار سے جسے اقبالؒ نے "غیب" سے تعبیر کیا ہے بحر متحد ہے لیکن اپنے ظہور کے اعتبار سے جسے اقبالؒ نے "حضور" سے تعبیر کیا ہے، اشکالِ مختلفہ (باران، قطرہ، صدف، گوہر) اختیار کر لیتی ہے۔ اسی مضمون کو ایک شاعر نے یوں ادا کیا ہے:۔

معمور ہو رہا ہے عالم میں نور تیرا
از ماہ تا بماہی سب ہے ظہور تیرا

یہ مضمون اس آیت سے ماخوذ ہے:۔

هُوَ الْاَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ

یعنی وہی ذاتِ مطلق (وجودِ مطلق) اوّل ہے، وہی آخر ہے، وہی ہر شئے سے ظاہر ہو رہی ہے، ہر شئے کا باطن ہے، اور ہر شئے کا علم رکھتی ہے[1]

اب دوسرا شعر سُنئیے :-

گہ بجلوت می گدازد خویش را الخ

یہاں بھی "گدازد" سے وہی ابہام پیدا ہو گیا ہے جو پہلے شعر میں "مرزد" سے پیدا ہو گیا تھا "گداز" سے یہ شبہ وارد ہوتا ہے کہ ذاتِ حق کو شاعر نے شمع (موم) سے تشبیہہ دی ہے اور ذاتِ حق نے مثلِ شمع پگھل کر، کائنات کی شکل اختیار کر لی ہے۔ یہ شبہ اس لئے اور بھی قوی ہو جاتا ہے جب ہم اس طرف غور کرتے ہیں کہ بعض ملکوں میں وحدۃ الوجود کی تعبیر اسی انداز میں کی گئی ہے (اور یہ تعبیر سراسر غیر اسلامی ہے) بلکہ بقول حضرت مجدد الف ثانیؒ اس قسم کے خیالات رکھنے والوں نے "در الحاد و زندقہ" کھول دیا، اور ہزاروں بلکہ لاکھوں انسانوں کو گمراہ کر دیا۔

مطلب اقبالؔ کا اس شعر سے یہ ہے کہ جب حیاتِ مطلق جلوہ ریز ہوتی ہے تو اس کی نمود مختلف تعینات میں ہوتی ہے یعنی گداختن کو "تعینات میں ظہور" کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ اسی طرح دوسرے مصرع، مطلب یہ ہے کہ جب حیاتِ مطلق کے شئونِ ظاہری سے قطع نظر کر لی جائے تو صرف ایک ذات ہوتی ہے جو

---

[1] لفظِ 'علم' بہت غور طلب ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہاں نہ سمیع کہا نہ خبیر کہا نہ بصیر کہا نہ قدیر کہا نہ شہید کہا بلکہ 'علیم' کہا ہے یعنی اپنی صفتِ علم کی طرف ہماری توجہ مبذول فرمائی ہے کہ اُسے ساری کائنات کا تفصیلی علم حاصل ہے۔ تخلیق سے پہلے تمام کائنات کا تفصیلی علم اس کے سامنے تھا اس علم کی جزئیات کو "اعیانِ ثابتہ" کہتے ہیں۔ جب حق تعالیٰ نے دُنیا کو پیدا کرنا چاہا تو اپنی معلومات یا اعیانِ ثابتہ کو حکم دیا "کُن" ہو جا۔ فیکون پس وہ موجود ہو گئے۔ ساری اشیائے کائنات، دراصل معلوماتِ حق ہیں دیگر ہیچ ۱۲

منشاءِ جمیع صفات و کمالات ہے۔ یعنی "جمع ساختن کو تحقیقِ ذات کے مفہوم میں استعمال کیا ہے۔

تیسرا شعر یہ ہے:- جلوتِ او روشن از نورِ صفات الخ

جلوت سے یہ کائنات مراد ہے اور صوفیہ کے عقیدہ کے مطابق یہ کائنات پرتوِ اسماء، وصفات ہے۔ اور اقبالؔ نے اس مصرع میں انہی کے مسلک کی ترجمانی کی ہے یعنی عقیدہ کے لحاظ سے اقبالؔ بھی وجودی حضرات کے متبع ہیں۔

خلوت سے مراد، مرتبۂ احدیت ہے اور مرتبۂ احدیت میں صرف ذات کا لحاظ رکھا جاتا ہے، صفات سے قطع نظر کرلی جاتی ہے بلکہ یوں سمجھو کہ جب ذاتِ حق کا تصور اس نہج پر کیا جائے کہ صرف ذات مدِ نظر رہے اسماء و صفات سے صرفِ نظر کرلی جائے تو اسے مرتبۂ احدیت کہتے ہیں۔ اور صوفیہ کی تعلیم یہ ہے کہ تخلیقِ کائنات سے پہلے جب "کَانَ اللّٰہُ وَلَمْ یَکُنْ مَعَہٗ شَیْءٌ" کا عالم تھا یعنی اللہ ہی اللہ تھا اور اس کے ساتھ کوئی شئے نہ تھی، یعنی جب اسماء و صفات کی تجلیات کا سلسلہ شروع نہیں ہوا تھا تو اس وقت ذاتِ حق، مرتبۂ احدیت میں تھی۔

جب ذات نے اپنے آپ کو دیکھنا چاہا تو بقول بیدلؔ

چو شد حُسنِ حقیقت جلوہ اندیش
محمد دید در آئینۂ خویش

یعنی جب حق تعالیٰ نے خود بخود یعنی اپنے میں آپ ہی تجلی کی، یعنی ذاتِ حق نے (عاشق کی حیثیت سے) اپنی ذات کا دیدار کیا (اپنی ذات معشوق ہوگئی) تو اس کو اصطلاح میں مرتبۂ وحدت یا حقیقتِ محمدی یا برزخِ کبریٰ کہتے ہیں۔

چونکہ مرتبۂ وحدت مجمل ہے اور اجمال کے لئے تفصیل ضروری ہے اور تفصیل بدون کثرتِ اسماء صفات محال ہے اس لئے ذاتِ حق نے دوبارہ اپنے آپ میں تجلی فرمائی یعنی تعینِ ثانی میں نزول فرمایا اور یہ تعین جامع ہے جمیع صفات کا اور

اس میں تعینات علمی مفصّل طور پر ظاہر ہو گئے۔ انہی تعینات علمی کو اصطلاح میں اعیانِ ثابتہ کہتے ہیں۔ آسان لفظوں میں یوں سمجھو کہ پہلی تجلّی میں (جسے مرتبۂ واحدیت کہتے ہیں) حق تعالیٰ نے اپنی صفتِ علم کے آئینہ میں ساری کائنات کو دیکھا دوسری تجلّی (حقیقتِ محمدی) اس کائنات کا اجمالی نقشہ ہے یعنی حضورؐ کی ذات میں ساری کائنات پوشیدہ ہے اور تیسری اس کائنات کا تفصیلی نقشہ ہے۔ یعنی جو کچھ ہونے والا ہے سب کو خدا نے دیکھ لیا۔

اعیانِ ثابتہ بالفاظِ دگر معلوماتِ حق ہیں۔ قیامت تک جو کچھ ہونے والا ہے سب تفصیلی طور پر حق تعالیٰ کے علم میں ہے۔ یہ ہیں ذات کے مراتبِ سہ گانہ جن سے اقبالؔ نے "خلوت" سے پہلا مرتبہ (احدیت) مراد لیا ہے۔

چوتھا شعر یہ ہے:۔۔۔ عقلِ او را سوئے جلوت می کشد الخ

اس شعر میں لفظ "او" کا مرجع زندگیٔ مطلق ہے جو تعین انسانی میں متعین ہو گئی ہے۔ مطلب شعر کا یہ ہے کہ جب مطلق، مقیّد ہو جاتا ہے یعنی کسوتِ انسانی میں ظاہر ہوتا ہے تو اس میں عقل اور عشق یہ دو صفات پیدا ہو جاتی ہیں عقل اس کو (انسان کو) جلوت یعنی صفات کی طرف کھینچتی ہے یعنی عقل کا اقتضا یہ ہوتا ہے کہ انسان، ذات (خلوت) کا مشاہدہ کرے۔

جلوت سے مراد ہے صفات اور صفات سے مراد ہے آفاق۔

خلوت سے مراد ہے ذات اور ذات سے مراد ہے انفس

یعنی عقل یہ کہتی ہے کہ آفاق کا مطالعہ کرو۔ لیکن عشق یہ تلقین کرتا ہے۔ کہ "انفس" کا مشاہدہ کرو۔ اور اہلِ علم سے پوشیدہ نہیں ہے کہ دونوں ہی انسان کی ترقی کے لئے ضروری ہیں۔ چنانچہ قرآنِ حکیم فرماتا ہے:۔

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ط

عنقریب ہم ان لوگوں کو دکھائیں گے اپنی نشانیاں آفاق (کائنات) میں اور خود ان کی جانوں میں یہاں تک کہ ان پر واضح ہو جائے گا کہ بلاشبہ وہ ذات

(اللہ تعالیٰ) الحق ہے یعنی بلاشبہ وہی واجب الوجود اور وجودِ مطلق ہے۔ اور اسی لئے وہ علیٰ کلِّ شَیۡءٍ شَہِیۡد ہے اور بِکُلِّ شَیۡءٍ مُحِیۡط ہے۔
اسی لئے اقبالؔ نے یہ شعر لکھا ہے:۔

مردِ مومن در نسازد با صفات
مصطفےٰ راضی نشد الا بذات

یعنی فلسفی تو مشاہدہ کائنات (صفات) ہی سے مطمئن ہو جاتا ہے کیونکہ عقل کی پرواز محسوسات تک ہی ہے مگر عاشق (مومن) مشاہدۂ صفات سے مطمئن نہیں ہوتا وہ تو اس منبع تک پہنچنا چاہتا ہے جہاں سے یہ صفات سرزد ہو رہی ہیں۔ دیکھو! سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس وقت اطمینان حاصل ہوا جب (معراج میں) ذات کا مشاہدہ کر لیا۔ پس آپ کی اتباع میں ہمیں بھی ذات تک پہنچنا چاہیئے۔
مولنا آسیؔ نے اسی مضمون کو یوں ادا کیا ہے:۔

باتوں کی ہوس میں واعظو! ہم جاں دادۂ لعلِ شکریں ہم

یعنی تم اس محبوبِ حقیقی کی باتوں (صفات) کے آرزومند ہو لیکن ہم اس محبوب کے اُن لبوں کے آرزومند ہیں جن سے یہ باتیں سرزد ہو رہی ہیں۔ ہم باتوں سے مطمئن نہیں ہو سکتے، باتیں کرنے والے کو دیکھنا چاہتے ہیں۔ یعنی عشق یہ کہتا ہے کہ اُس منبعِ فیض تک پہنچو جہاں سے باتیں (صفات) سرزد ہو رہی ہیں۔
اس نکتۂ جلیلہ کو واضح کرنے کے بعد اب اقبالؔ عقل اور عشق کا موازنہ کرتے ہیں۔ یعنی عقل اور عشق کے وظائف کی شرح کرتے ہیں۔
یہ اقبالؔ کا محبوب موضوع ہے۔ انہوں نے ہر کتاب میں عقل اور عشق کا موازنہ کیا ہے اگر ان تمام مقامات کا استقصار کیا جائے تو ایک مبسوط مقالہ مرتب ہو سکتا ہے اس لئے ہم اس موازنہ کو اسی کتاب تک محدود رکھیں گے۔ خود اس کتاب میں بھی انھوں نے صـ ۵۴۸ اور صـ ۶۵۲ پر عقل و عشق کا موازنہ کیا ہے۔

ان مقامات کو بھی مدِ نظر رکھا جائے تو مناسب ہوگا۔ اس مقام کا مطالعہ کرتے وقت ناظرین ان صفحات کو بھی دیکھ لیں۔

واضح ہو کہ اقبال کی رائے میں عقل اور عشق، دونوں ضروری ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ عشق کو عقل پر تفوق حاصل ہے مگر عقل بھی اپنی جگہ بہت ضروری اور مفید ہے۔ اور یہ بات قرآنِ حکیم کی اس آیت سے ثابت ہے جسے ہم نے ابھی نقل کیا ہے۔ عقل کے وظائف کی توضیح میں اقبال نے چھ شعر لکھے ہیں ہم اِن کا مجموعی مطلب ذیل میں بیان کرتے ہیں:-

کہتے ہیں کہ عقل اس کائنات کا مطالعہ کرتی ہے تاکہ اس کو سمجھ سکے۔ چنانچہ "ہر سنگِ رہ" یعنی جملہ مظاہر سے سبق حاصل کرتی ہے "برق اور سحاب" اس کے حق میں خطیب بن جاتے ہیں۔ یعنی وہ مظاہرِ فطرت کا مطالعہ کرتی ہے۔

اس کی آنکھ "ذوقِ نگہ" سے بیگانہ نہیں ہے یعنی وہ بھی دیدار کی طالب ہے مگر اس میں عشق کی سی جرأتِ رندانہ نہیں ہے اس لئے دیدار سے محروم رہتی ہے۔ اسی مضمون کو زبورِ عجم میں یوں بیان کیا ہے ؎

عقل ہم عشق است واز ذوقِ نظر بیگانہ نیست
لیکن ایں بیچارہ را آں جرأتِ رندانہ نیست

یعنی فلسفی بھی حقیقت تک پہنچنا چاہتا ہے مگر پہنچ نہیں سکتا کیونکہ وہ اپنے کام کا مدار استدلال پر رکھتا ہے اور:-

پائے استدلالیاں چوبیں بود
پائے چوبیں سخت بے تمکیں بود

عقل اس محبوب کے دروازے تک تو پہنچا دیتی ہے مگر وہ حریمِ ناز کا پردہ نہیں اُٹھا سکتی کیونکہ اُس میں اس کی طاقت نہیں ہے۔

درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا
چراغِ رہگذر کو کیا خبر ہے؟

عقل بمنزلہ "چراغِ رہگذر" ہے اور اس میں شک کیا ہے کہ جو چیز رہگذر میں رکھی ہو یعنی بیرونِ در ہو اُسے کیا معلوم کہ "درونِ خانہ" کیا ہو رہا ہے؟

اس لئے وہ اندھوں کی طرح سنبھل سنبھل کر چلتی ہے، کیونکہ اسے ہر قدم پر ٹھوکر کھا جانے کا اندیشہ لاحق ہوتا ہے۔

چونکہ عقل، رنگ و بو (مادّیات یا محسوسات) میں الجھی رہتی ہے اس لئے وہ محبوب کی تلاش بہت آہستہ آہستہ چل کر کرتی ہے عقل کا طریق کار تدریجی ہے اس لئے میں نہیں کہہ سکتا کہ وہ منزلِ مقصود تک کب پہنچے گی۔ یعنی عقل کا کام یہ ہے کہ وہ مظاہرِ فطرت کا مشاہدہ کرتی ہے اور استقرائی اور استخراجی طریق سے کام لے کر مقدمات مرتب کرتی ہے اور پھر استنباط کرتی ہے اور اس طریقِ کار میں ہر قدم پر شکوک اور شبہات لاحق ہوتے ہیں اس لئے وہ ہمیشہ گرفتارِ اوہام ہی رہتی ہے۔

"من ندانم کے شود کارش تمام" سے اقبالؔ کی مراد یہ ہے کہ وہ کبھی بھی منزلِ مقصود تک نہیں پہنچ سکتی۔ اسی مضمون کو انہوں نے یوں ادا کیا ہے اور اس میں شک نہیں کہ خوب ادا کیا ہے:۔

بو علیؔ اندر غبارِ ناقہ گم

دستِ رومیؔ پردۂ محمل گرفت

اسی لئے وہ ہمیں یہ تلقین کرتے ہیں:۔

نہ چھوڑ اے دل فغانِ صبحگاہی

اماں شاید ملے "اللہ ہو" میں

یعنی صرف عشق ہی منزلِ مقصود تک پہنچا سکتا ہے۔

اس کے بعد اقبالؔ، عشق کی صفت بیان کرتے ہیں، اور رومیؔ کی تقلید میں عشق کی فضیلت واضح کرنے میں انہوں نے اپنا پورا زورِ قلم صرف کر دیا ہے۔ عقل کی داستان تو انہوں نے چھ شعروں میں بیان کر دی ہے لیکن عشق کی ماہیت خصوصیات اور اس کے کارناموں کو واضح کرنے کے لئے انہوں نے چودہ اشعار لکھے ہیں۔

ذیل میں ان اشعار کی تشریح ہدیۂ ناظرین کی جاتی ہے۔

کہتے ہیں کہ عشق، زمان و مکان سے بے نیاز ہے۔ نہ وہ ماہ و سال سے واقف ہے اور نہ دوری و نزدیکی سے آشنا ہے۔

عشق میں یہ طاقت ہے کہ وہ پہاڑوں کو پیس کر سرمہ کر سکتا ہے اور دل جو مرکزِ عشق ہے چاند کی طرح سریع السیر (تیز رفتار) ہے، اسی لئے عاشق ایک سکنڈ میں پوری دنیا کی سیر کر کے واپس آسکتا ہے۔ عشق کی بدولت انسان، لامکان پر شبخون مار سکتا ہے یعنی زمان و مکان پر غالب آسکتا ہے۔ وہ بھی مرتا ہے مگر عام آدمیوں کی طرح نہیں مرتا جو مرنے کے بعد قبروں میں مدفون کر دیئے جاتے ہیں۔ تو پھر کیسے مرتا ہے؟ اس میں اشارہ اس حدیث کی طرف ہے:۔

"موتوا قبل ان تموتوا" مر جاؤ قبل ازیں کہ تمہیں موت آئے۔ مطلب ہے کہ نفسِ امّارہ (خواہشاتِ نفسانی) پر موت وارد کر دو یا اپنی خواہشات کو اللہ تعالیٰ کی مرضی میں فنا کر دو۔ عاشق وہ ہے جو اپنی مرضی کو معشوق کی مرضی کے تابع کر دے۔ یعنی وہی کام کرے جس سے اس کا معشوق راضی ہو سکے۔ اس اطاعت کاملہ کو تصوف کی اصطلاح میں "فنا" کہتے ہیں اور اطاعت کی فرضیت اس آیت سے ثابت ہے۔

اَطِیعُوا اللّٰہَ وَ اَطِیعُوا الرَّسُولَ

کہتے ہیں کہ عشق میں یہ فوق العادت طاقت، بادو خاک (مادیات) سے پیدا نہیں ہوتی یعنی عشق، مادی نہیں ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو ہر پہلوان عاشق ہوتا اور ہر عاشق پہلوان ہوتا۔ عشق، سختیٔ اعصاب پر موقوف نہیں ہے۔ بلکہ معاملہ برعکس ہے اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ

ع عشق با نانِ جویں خیبر کشاد

دیکھ لو! حضرت علی جو کی روٹی کھاتے تھے مگر ان میں اس قدر جسمانی طاقت تھی کہ انہوں نے قلعۂ خیبر کا دروازہ اکھیڑ کر پھینک دیا تھا۔

اگر اس سے بھی زیادہ محیّر العقول مثال درکار ہو تو معجزۂ شق القمر پر غور کرو۔

حضورِ انور صلی اللہ علیہ وسلم میں یہ طاقت تھی کہ آپ نے اپنی اُنگلی کے اشارے سے چاند کے دو ٹکڑے کر دیئے تھے۔

عشق کی بے پناہ طاقت کا کچھ اندازہ اس بات سے بھی ہو سکتا ہے کہ ایک عاشقِ صادق (حضرت ابراہیمؑ) نے نمرود جیسے باجبروت بادشاہ کو عاجز کر دیا اور دوسرے عاشق (حضرت موسیٰؑ) نے فرعون کو لشکر یا توج کے بغیر ہی شکست دے دی۔

واضح ہو کہ نمرود بھی فرعون کی طرح خدا کا منکر تھا اور خدا پرستوں کا دشمن تھا۔ قرآنِ مجید میں اس کا نام تو مذکور نہیں ہے مگر جمہورِ مفسرین کا خیال ہے کہ اس آیت میں اسی بادشاہ کی طرف اشارہ ہے۔

اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْ حَآجَّ اِبْرٰھٖمَ فِیْ رَبِّہٖٓ اَنْ اٰتٰہُ اللّٰہُ الْمُلْکَ .... فَبُھِتَ الَّذِیْ کَفَرَ ط (۲-۲۵۸)

(اے مخاطب!) کیا تو نے اُس شخص کے طرزِ عمل پر غور کیا جس نے ابراہیمؑ سے اس کے رب کے بارہ میں جھگڑا کیا؟ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس (نافرمان) کو حکومت عطا فرمائی تھی   جب یہ دلیل سنی تو وہ کافر ہکا بکا رہ گیا۔

کہتے ہیں کہ عشق، انسان کی روح میں اسی طرح مؤثر اور جاگزیں ہے جس طرح آنکھ میں بصارت (نظر) کارفرما ہے۔ نظر کی کیفیت یہ ہے کہ وہ آنکھ کے اندر بھی ہے اور باہر بھی ہے اسی طرح عشق، انسان کی جان کے اندر بھی ہے اور باہر بھی ہے۔

"ہم درونِ خانہ ہم بیرونِ در" سے مراد یہ ہے کہ عشق کا مقام تو قلب ہے اور اس لحاظ سے وہ درونِ خانہ ہے یعنی ہماری روح میں پوشیدہ ہے مگر فعالیت یا تاثیر یا کارفرمائی کے اعتبار سے خارج میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ دُنیا میں جو کچھ ہو رہا ہے یہ سب عشق ہی کے کرشمے ہیں بقول مرشد رومیؒ:-

دورِ گردوں راز موجِ عشق داں
گر نبودے عشق، بفسردے جہاں

فرماتے ہیں کہ عشق خاکستر بھی ہے، اخگر بھی ہے یعنی صفاتِ متضادہ کا حامل ہے اور یہ کوئی پریشان کن بات نہیں ہے زندگی خود صفاتِ متضادہ کے اجتماع کا دوسرا نام ہے۔ کیا شخصیتِ واحدہ بیک وقت نفرت اور اُلفت، حرکت اور سکون، تعمیر اور تخریب، ایثار اور استیثار، رنج اور راحت، یاس اور آس؛ اور سود و زیاں کی حامل نہیں ہے؟ بلکہ فلاسفہ تو یہ کہتے ہیں کہ زندگی نام ہے اضداد میں وحدت پیدا کرنے کی کوشش کا اور ایک شخص اپنی زندگی میں جس قدر زیادہ وحدت پیدا کر لیتا ہے اسی قدر زیادہ کامل تسلیم کیا جاتا ہے۔

اس بات کی وضاحت کہ عشق بیک وقت خاکستر بھی ہے اور اخگر بھی، یہ ہے کہ معشوق کے سامنے تو عشق (عاشق) بلاشبہ خاکستر ہے، ہیچ ہے اور بے حقیقت ہے مگر ماسوی المعشوق یعنی ماسوی اللہ یا دُنیا کے حق میں بلاشک بمنزلۂ اخگر ہے یعنی اس میں یہ طاقت ہے کہ وہ ماسوی اللہ کو جلا کر خاک کر سکتا ہے۔ وہی عشق جو معشوق کے سامنے محض خاکستر ہے محض راکھ ہے! غیر اللہ کے حق میں اخگر ہے۔

اقبالؔ نے اسی لئے مُسلمان کو یہ پیغام دیا ہے:-

شعلہ بن کر پھونک دے خاشاکِ غیر اللہ کو
خوفِ باطل کیا ؟ کہ ہے غارتگرِ باطل بھی تو

قصہ یہ ہے کہ پہلے عاشق اپنے معشوق کی محبت میں فنا ہوتا ہے جب فنا ہوتا ہے تو خاکستر ہو جاتا ہے اس لئے اقبالؔ نے کہا کہ

"عشق ہم خاکستر است"

اس کے بعد اس میں قانونِ عشق کے مطابق، معشوق کی صفات، جلوہ گر ہو جاتی ہیں اور جب وہ محبوب صفت ہو جاتا ہے تو لامحالہ اس میں ماسوی المحبوب یعنی دُنیا کو جلا ڈالنے (زیر کر لینے) کی طاقت پیدا ہو جاتی ہے یعنی عشق

"ہم اخگر است"

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر ہم لوہے کے ٹکڑے کو آگ میں ڈال دیں تو آگ کے سامنے اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ یعنی وہ بمنزلہ خاکستر ہے مگر ہمارے حق میں تو وہ بھی بمنزلہ آتش ہے۔ اگر ہم اسے ہاتھ لگائیں تو ہمارا ہاتھ فوراً جل جائیگا۔ یہ تاثیر لوہے میں کیسے پیدا ہوئی؟ اس طرح کہ پہلے اُس نے اپنے آپ کو آگ میں فنا کر دیا۔ بعد ازاں (قانونِ قدرت کے مطابق) خود اس میں آگ (محبوب) کی صفات پیدا ہو گئیں۔

نوٹ:۔ جب ایک عرصہ تک عاشق اپنے معشوق کے تصور میں منہمک رہتا ہے تو وہ خود معشوق بن جاتا ہے۔

کہتے ہیں کہ عشق 'سلطان' بھی ہے اور 'برہان' بھی ہے۔ یہاں 'سلطان' سے وہی معنی مراد ہے جس کی طرف انہوں نے اس شعر میں اشارہ کیا ہے:۔

گفت اگر 'سلطاں' ترا آید بدست
می تواں افلاک را از ہم شکست

سلطان بمعنی 'پروانۂ راہداری' یا سند یا زور و طاقت۔ یعنی عشق میں یہ طاقت ہے کہ اس کی بدولت عاشق، زمان و مکان (اقطار السمٰوات) پر غلبہ حاصل کر سکتا ہے۔

'برہانِ مبین' یعنی واضح دلیل جس کی صحت میں کسی کو شک نہ ہو اس کا مطلب یہ ہے کہ عاشق میں اظہارِ کرامات کی طاقت پیدا ہو جاتی ہے اور کرامت وہ شئے ہے کہ اس کے سامنے بڑے سے بڑا منکر بھی سر جھکا دیتا ہے۔ ناظرین اگر بزرگانِ دین، علی الخصوص حضرات خواجگانِ چشتؒ کی زندگیوں (سوانح حیات) کا مطالعہ کریں تو اس شعر کا مطلب بآسانی ذہن نشین ہو سکتا ہے۔

غور کیجیے! ایک درویشِ بے نوا، جس کے پاس نہ لشکر ہے نہ خزانہ، نہ پلٹن ہے نہ توپ خانہ، یکہ و تنہا سجستان سے چل کر (براہِ لاہور و دہلی) اجمیر پہنچتا ہے اور "دریا میں رہ کر مگرمچھ سے بیر" پر عمل شروع کر دیتا ہے یعنی اس شہر

کے مطلق العنان حکمران کے مذہب کی تردید کا سلسلہ شروع کر دیتا ہے (اسلام کی تبلیغ بتوں کی مذمت کے بغیر کیسے ہو سکتی ہے؟) اس پر وہ حکمران اس درویش کے پاس یہ پیغام بھیجتا ہے کہ ہماری مملکت کی حدود سے نکل جاؤ ورنہ ہم تمہیں قید کر دینگے۔

اس تہدید کا جواب وہ یہ دیتا ہے:۔

"ما را رائے پتھورا زندہ گرفتار کردہ حوالہ شہاب الدین کردیم"

یعنی ہم نے اجمیر کے حکمران (رائے پتھورا) کو زندہ گرفتار کر کے سلطان شہاب الدین غوری کے حوالہ کر دیا۔ اُسے اپنی پیش گوئی پر اس قدر یقین ہے کہ جملہ میں ماضی کا صیغہ استعمال کیا!

ع نہیں ہے یہ کرامت، تو کرامت کس کو کہتے ہیں

سوال یہ ہے کہ سیدی ومولائی حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ میں یہ طاقت کہاں سے آگئی کہ انہوں نے اجمیر اور دلی کے فرمانروا کو، جس کے جھنڈے کے نیچے ہندوستان کے ڈیڑھ سو راجے مہاراجے ترائین (نزد پانی پت) کے میدان میں جمع ہو گئے تھے، ایسا دنداں شکن جواب لکھ بھیجا اور یہ خیال نہ کیا کہ اگر اس نے میرے قتل کا حکم دے دیا تو؟

اسی طرح حضرت بوعلی شاہ قلندر پانی پتیؒ میں یہ حوصلہ کیسے پیدا ہو گیا کہ انہوں نے بادشاہِ دہلی (فرمانروائے ہند) کو یہ پیغام لکھ کر بھجوا دیا:۔

باز گیر ایں عاملِ بد گوہرے
ورنہ بخشم ملکِ تو بادیگرے

اس کا جواب صرف ایک ہی ہے کہ عشق کی بدولت ان میں یہ طاقت پیدا ہو گئی تھی۔ اسی لئے اقبال نے لکھا ہے:۔

ع ہر دو عالم عشق را زیر نگیں

اس کے بعد اقبال یہ کہتے ہیں کہ عشق بذاتِ خود تو لازمان اور لامکان ہے مگر زمان و مکان، اسی کی بدولت پیدا ہوئے ہیں۔ یعنی زمان و مکان ہر دو از دست۔

اقبال نے کئی مقامات پر یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ خدائے تعالیٰ باعثِ ایجادِ عالم ہے "دوش و فردا" اور "زیر و بالا" کا خالق یا مُوجد ہے۔ یہاں وہ یہ کہتے ہیں کہ عشق باعثِ تخلیق زمان و مکان ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ اقبال کے فلسفہ میں خودی، خدا، اور عشق یہ ایک ہی شئے کے مختلف نام ہیں۔ اور اس میں شک بھی کیا ہے کہ خدا، عشق ہے اور عشق، خدا ہے۔ خدا محبت ہی کا دوسرا نام ہے۔ اگر وہ اپنا عشق نہ ہوتا تو یہ کائنات کہاں سے اور کیسے وجود ہوتی؟

اب میں اس بات کی وضاحت کرتا ہوں کہ "دوش و فردا" یا "زیر و بالا" عشق سے کیونکر پیدا ہوتے ہیں؟ قصہ یہ ہے کہ اگرچہ عشق حقیقتِ کبریٰ ہے۔

ع گر نبودے عشق بفسردے جہاں

لیکن بہرحال اضافت ہے یعنی کوئی ہستی ہونی چاہیئے جس سے وابستہ ہو سکے۔ جیسے سیاہی، سپیدی، حُسن، طاقت، یہ اضافتیں ہیں۔ قائم بالذات نہیں ہیں — فی الجملہ عشق بھی کسی ذات سے مربوط ہے اور چونکہ وہ ذات (ذاتِ حق) لازمان و لامکان نہیں لیکن باعثِ تخلیق زمان و مکان ہے اس لئے اس کی نسبت سے اس میں بھی یہ صفات پیدا ہو گئیں۔ بقول سعدیؒ

جمالِ ہمنشیں در من اثر کرد
وگرنہ من ہماں خاکم کہ ہستم

نوٹ:- میں نے جو سابقہ اوراق میں یہ لکھا ہے کہ خدا، عشق یا محبت ہے اور عشق (محبت) خدا ہے تو یہ شاعرانہ اندازِ بیان ہے اس حقیقت کے اظہار کے لئے کہ عشق حق تعالیٰ کی وہ صفتِ خاص ہے جو اس سے کسی وقت جدا نہیں ہو سکتی۔ اور اسی صفت کی وجہ سے اُس نے دُنیا پیدا کی۔ اس کی تشریح "کُنتُ کنزاً مخفیاً" الخ میں لکھ چکا ہوں ۱۲

آخر میں عشق کا سب سے بڑا کارنامہ بیان کرتے ہیں کہ جب یہی عشق کسی انسان

سے وابستہ ہو جاتا ہے (چوں خودی را از خدا طالب شود) تو اُس انسان میں اس قدر طاقت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ ساری کائنات پر حکمراں ہو جاتا ہے اور اسی لئے

بادشاہاں در قباہائے حریر
زود رو از سہم آں عریاں فقیر

شاہانِ عالم بایں ہمہ سطوت و شوکت اس کے سامنے سرفگندہ نظر آتے ہیں بلکہ وہ (عاشق) اِن لوگوں کو اس لائق بھی نہیں سمجھتا کہ ان سے ملنے جائے۔ چنانچہ

(ا) حضرت محبوبِ الٰہی سلطان نظام الدین اولیاؒ نہ سلطان علاؤ الدین خلجی سے ملنے گئے اور نہ اسے اپنی خانقاہ میں آنے کی اجازت دی۔

(ب) حضرت فرید الدین گنج شکر اجودھنیؒ نہ سلطان غیاث الدین بلبن سے ملنے تشریف لے گئے اور نہ اس کی بھیجی ہوئی اشرفیاں قبول فرمائیں۔ شاہی ملازموں سے یہ کہدیا کہ انہیں محتاجوں میں تقسیم کر دو۔

(ج) حضرتِ عالمگیرؒ کی درویشی سے ایک جہان واقف ہے مگر جب انہوں نے حضرت شاہ نظام الدین اورنگ آبادیؒ کو ملاقات کے لئے بلوایا تو انہوں نے یہ فقرہ لکھ کر بھیج دیا "بئس الفقیر علی باب الامیر"

یعنی طبقۂ فقراء میں بدترین فقیر وہ ہے جو کسی امیر کے دروازے پر جائے۔

میرا خیال ہے کہ ان چند تاریخی حقائق سے اس مصرع کا مطلب سمجھ میں آ سکتا ہے۔

ع جملہ عالم مرکب او را کب شود

اس ضمن میں آخری شعر یہ ہے کہ دل کا مقام عاشق کی بدولت آشکارا ہو سکتا ہے۔ یعنی حکماء، اور فلاسفہ متکلمین اور سائینسداں یہ سب لوگ "دل" کی اہمیت سے ناواقف ہیں، یہ تو صرف دماغ (عقل) کے پرستار ہیں۔

ان حضرات کو اس بات کا علم نہیں ہے کہ انسان میں عقل کے علاوہ بلکہ

اس سے بالاتر ایک طاقت اور بھی ہے جس کا نام 'دل' ہے جس کی بدولت انسان میں انبیاء کے حواص اور ان کی صفات پیدا ہو جاتی ہیں۔

فلسفی کو منکرِ حقانہ است
از حواسِ انبیاء بیگانہ است

اسی قلب کی بدولت انبیاءؑ میں چھٹی حس پیدا ہو جاتی ہے جس کی بدولت وہ بیجان اشیاء کی گفتگو سن سکتے ہیں۔ اسی لئے مولٰنا اللہ تعالیٰ سے اس مقام کی آرزو کرتے ہیں۔

اے خدا ایما تو جاں را آں مقام — کاندرو بے حرف می روید کلام

اس قلب کی بدولت انسان میں یہ طاقت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ آوازوں کو اسی طرح دیکھ سکتا ہے جس طرح ہم اشیاء کو دیکھتے ہیں۔

صوت را چوں رنگ دیدن می تواں

اور یہی نہیں کہ عشق یا عاشق کی بدولت مقامِ دل آشکار ہو جاتا ہے بلکہ اس دیرِ کہن کی جاذبیت بھی باطل ہو جاتی ہے!

بلاشبہ اقبال نے یہ مصرع کہ "جذبِ ایں دیرِ کہن باطل ازو" ایسا لکھا ہے کہ توصیف اور تشریح ان دونوں سے بالاتر ہے۔

قصہ یہ ہے کہ یہ دنیا ہر شخص کے لئے دلچسپی کا سامان رکھتی ہے حکیم ہو یا فلسفی متکلم ہو یا سائنسداں، بادشاہ ہو یا نواب، دولتمند ہو یا مفلس، عورت ہو یا مرد، بوڑھا ہو یا جوان، دنیا سے کسی نہ کسی رنگ میں کسی نہ کسی حد تک خبردار وابستہ ہوتا ہے۔ یہ دنیا ہر شخص کے لئے اپنے اندر کوئی نہ کوئی دلکشی رکھتی ہے۔ کوئی عورت کا دیوانہ ہے، کوئی دولت کا طالب ہے، کوئی جاگیر کا بھوکا ہے کوئی اقتدار کا آرزومند ہے۔ کوئی عہدوں کا پرستار ہے، کوئی مناصب کا جویا ہے کوئی رقص و سرود کا طلب گار کوئی موسیقی کا دلدادہ ہے اور کوئی لذیذ غذاؤں پہ مٹا ہوا ہے وقس علیٰ ھذا۔ لیکن عاشق ان تمام مزخرفات اور لغویات سے بالاتر ہے دنیا کی

کوئی شئے اسے اپنی طرف مائل نہیں کر سکتی اور اس دیر کہن کی کوئی دلچسپی یا دلکشی اسے مقصدِ حیات سے غافل نہیں کر سکتی وہ جانتا ہے کہ دنیا کی حسین ترین عورت کی حقیقت یہ ہے کہ اگر روح، اس کے جسم سے اپنا تعلق منقطع کر لے تو وہی جسم جس پر وہ فریفتہ ہے بلکہ جس سے متصل ہونے کو وہ اپنا مقصدِ حیات سمجھتا ہے اس قدر متعفن ہو جائے گا کہ وہ اس کو ہاتھ لگانا بھی پسند نہیں کرے گا۔ اس لئے وہ اس معشوق سے دل لگاتا ہے جسے موت نہیں آ سکتی جس کا حسن و جمال کبھی زائل نہیں ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ مولانا رومؒ نے اس شعر میں ہمیں اس حقیقت سے آگاہ کیا ہے۔

عشق آں زندہ گزیں کو باقی است
وز شرابِ جانفزایت ساقی است

یعنی اے مخاطب! فانی عورتوں سے دل لگانے کے بجائے اس ذاتِ پاک سے محبت کر جو باقی ہے، جس کو کبھی فنا نہ ہوگی۔ جس کا حسن کبھی زائل نہ ہوگا۔ (عورتوں کا حسن محض چند روزہ ہے) جو تجھے ایسی شراب پلائے گا جس سے تیری روح میں بالیدگی ہوگی۔

چوتھی بحث عقل اور عشق کا موازنہ کرنے کے بعد اب اقبال ہم سے خطاب کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ

۱۔ اگر تم مسلکِ عشق اختیار کرنا چاہتے ہو تو دو کام کرنے پڑیں گے۔

پہلا کام یہ ہے کہ اس عقل سے جو تمہیں تاویلات کی طرف راغب کرتی ہے، بکلی کنارہ کش ہو جاؤ۔ دوسرا کام یہ کہ اپنے آپ کو پورے طور سے اللہ تعالیٰ کے حوالہ کر دو یعنی اس کے احکام کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دو۔ بقول حضرت غوث الاعظمؒ "کالمیت فی ید الغسال" بن جاؤ یعنی جس طرح مردہ، غسال کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔ اسی بات کو اقبال نے یوں بیان کیا ہے:

حکم دشوار است تاویلے مجو

جز بقلبِ خویش قندیلے مجو

اور مرشدِ رومیؒ یوں فرماتے ہیں :۔

می کنی تاویل حرفِ بکر را ‍ ‍ ‍ ‍ خویش را تاویل کن نے ذکر را

عقلِ تاویلی سے مراد ہے وہ عقل جو تاویل سکھاتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ عقل انسان کو جہادِ فی سبیل اللہ سے روکتی ہے

فوائد کو مدِ نظر رکھتی ہے۔ مثلاً جہاد میں شرکت سے یہ کہہ کر روکتی ہے کہ بہت ممکن ہے کہ تو مارا جائے۔ پھر تیری بیوی اور تیرے بچے کس کے سہارے زندگی بسر کریں گے؟ اسی طرح وہ انسان کو انفاق فی سبیل اللہ سے یہ کہہ کر روکتی ہے کہ پھر تجارت کے لئے رقم کہاں سے آئے گی؟ بالفاظِ دگر عقل کی اتباع سے انسان اعلیٰ مقاصد کے لئے اپنی جان خطروں میں نہیں ڈال سکتا۔ اسی مضمون کو اقبالؔ نے یوں ادا کیا ہے :۔

بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق

عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی

۲۔ اگر تو عاشق ہے تو تجھے اپنے دعویٰ کو ثابت کرنا پڑے گا۔ یعنی عاشق وہ ہے جو زمان و مکان کے طلسم کو توڑ دے۔ پس اگر تو عاشق ہے تو اس مقصد میں کامیابی کے لئے کوشش کر ورنہ تیرا دعویٰ بیکار ہے۔ عاشق کی شناخت یہ ہے کہ وہ موت سے بالاتر ہو جاتا ہے بلکہ اس پر موت حرام ہو جاتی ہے۔

مردِ خدا کا عمل، عشق سے صاحبِ فروغ

عشق ہے اصلِ حیات موت ہے اس پر حرام

اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ عاشق کو موت نہیں آتی موت اس پر بھی وارد ہوتی ہے کیونکہ "کُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَۃُ الْمَوْت"

مطلب اقبالؔ کا یہ ہے کہ موت تو عاشق اور غیر عاشق دونوں کو آتی ہے۔ مگر عاشق مرنے کے بعد بھی زندہ رہتا ہے۔ یعنی اس کی ذات منبعِ فیض ہو جاتی ہے۔

اور اس کے مرنے کے بعد بھی لوگوں کو اسی طرح فائدہ پہنچتا ہے جس طرح زندگی میں پہنچتا تھا۔ صرف فیض رسانی کا طریقہ بدل جاتا ہے۔

سرکارِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کا تو تذکرہ ہی کیا ہے! حضور تو مع الجسد عنصری زندہ ہیں۔ آپ کے واسطہ سے آپ کے غلام بھی زندہ ہیں، کون کہہ سکتا ہے کہ حضرت صدیقِ اکبرؓ اور فاروقِ اعظمؓ اور خواجہ معین الدین اجمیریؒ اور شیخ علی ہجویریؒ اور حضرت محبوبِ الٰہی دہلویؒ اور مخدوم صابر کلیریؒ اور دیگر بزرگانِ دین مر گئے یا مٹ گئے یا فنا ہو گئے؟ کیا اُن کا فیض بند ہو گیا؟ کیا آج بھی اُن کی ذات مرجعِ انام نہیں ہے؟ کیا آج بھی اُن کا نام دلوں میں گرمی پیدا نہیں کرتا؟ کیا رجوعِ خلائق میں کچھ کمی ہو گئی؟ کیا وفات پا جانے سے اُن کی شہرت اور مقبولیت زائل ہو گئی؟

اس کے بعد اقبال کہتے ہیں کہ جو شخص عاشق نہیں ہے وہ اگرچہ بظاہر زندہ نظر آتا ہے مگر درحقیقت "مثلِ مردہ در صندوقِ گور" ہے۔ ایسے شخص سے اقبال خطاب کرتے ہیں کہ اگرچہ تو مردہ ہے لیکن عشق کی بدولت زندہ ہو سکتا ہے۔

اے انسان! تجھ میں بواسطۂ عشق، حیاتِ ابدی حاصل کرنے کی صلاحیت موجود ہے، تو کب تک مینڈک کی طرح مٹی اور کیچڑ میں زندگی بسر کرتا رہے گا؟ کب تک مادیات میں گرفتار رہے گا؟

مسلکِ عشق اختیار کر اور اس زنار کو (طلسمِ زمان و مکان کو) توڑ کر پھینک دے یعنی زمان و مکان پر حکمران ہو جا۔

تیرا فرضِ منصبی یہ ہے کہ اپنے حواس یعنی چشم و گوش کو تیز تر کر دے اور جو کچھ مشاہدہ کرے، اُس پر غور کرے، اُسے سمجھے، اُس کی ماہیت سے آگاہی حاصل کرے۔ "بنوش" "نیوشیدن" سے امر کا صیغہ ہے یعنی سُن! غور کر۔ "بنوش از راہِ ہوش" سے مراد ہے تفکر اور تدبر کرنا، یا دل و جان سے توجہ کرنا۔

یہاں اقبال نے "چشم و گوش" کی ترکیب اس لیے استعمال کی ہے کہ حصولِ علم کے دو سب سے بڑے ذریعے یہی ہیں۔ آنکھ اور کان۔ ہم آنکھ سے چیزوں کو

دیکھتے ہیں اور کتابیں پڑھتے ہیں، کانوں سے خطبے سواعظ اور لیکچر سنتے ہیں اور ماہرینِ فن کی تقریروں کی بدولت اپنی معلومات میں اضافہ کرتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ جو کچھ دیکھو اور سنو اُس پر غور کرو، توجہ کرو اور اس کو سمجھو۔

یہ مضمون قرآن حکیم کی اس آیت سے ماخوذ ہے۔

وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝ (۱۶-۷۸)

اور دیئے تم کو کان اور آنکھیں اور دل (عقل) تاکہ تم شکر ادا کرو۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے حصولِ علم کے تین بڑے ذرائع کا ذکر فرمایا ہے۔ کان۔ آنکھیں اور قوائے عقلیہ مثلاً فہم، ادراک، تخیل، تدبر، تفقہ وغیرہ۔

اقبال کہتے ہیں کہ جو کچھ تمہیں آنکھوں سے نظر آتا ہے، ذرا کان کھول کر اُس مشہود کی آواز بھی تو سنو کہ وہ کیا کہتا ہے؟

یہ مضمون قرآن حکیم کی اس آیت سے ماخوذ ہے:۔

وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۝

اور کائنات میں کوئی شئے ایسی نہیں ہے جو اس کی حمد و ثنا میں زمزمہ سنج نہ ہو مگر تم ان کی تسبیح نہیں سمجھتے (۱۷-۴۴)

اس آیت سے اقبال نے بزبانِ رومیؔ یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ کائنات میں کوئی شے ایسی نہیں ہے جو کچھ کہہ نہ رہی ہو اس لئے ہمارا فرض یہ ہے کہ جسے ہم دیکھ رہے ہیں اس کی گفتگو بھی سنیں اور غالباً اس حقیقت کے واضح کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے کہ انسان میں یہ طاقت صرف عشق کی بدولت پیدا ہو سکتی ہے۔ اسی لئے اقبال نے یہ لکھا ہے:۔

عشق سلطان است و برہانِ مبیں
ہر دو عالم عشق را زیرِ نگیں

اس کے بعد مولانا فرماتے ہیں کہ چیونٹی ہر شخص کو نظر آتی ہے مگر ہر شخص اس کی گفتگو نہیں سن سکتا۔

آں کسے کو بانگِ موراں بشنود
ہم ز دوراں سِرِّ دوراں بشنود

لیکن (مولانا فرماتے ہیں) جو شخص اپنے اندر اتنی طاقت پیدا کرلے کہ چیونٹی کی گفتگو سن سکے وہ کائنات کی حقیقت، خود کائنات کی زبانی سن سکتا ہے یعنی اسے کائنات کی حقیقت معلوم ہو جائے گی۔

اس کے بعد مولانا فرماتے ہیں کہ اے مخاطب! اگر تجھے اُس "نگاہِ پردہ سوز" کی آرزو ہے تو میرے پاس آ۔ میں تجھے ایسی نگاہ عطا کر سکتا ہوں جو آنکھ کے محدود دائرہ میں اسیر نہیں ہو سکتی یعنی پردوں کو ہٹا کر ساری کائنات کو دیکھ سکتی ہے یا کائنات کی حقیقت سے آگاہ ہو سکتی ہے۔

آدمی دید است باقی پوست است
دید آں باشد کہ دید دوست است
جملہ تن را در گداز اندر بصر
در نظر رو، در نظر رو، در نظر

مولانا فرماتے ہیں کہ میں جو یہ نگاہ مفت تقسیم کر رہا ہوں یا مسلمانوں کو نگاہ پیدا کرنے کی تلقین کر رہا ہوں، اس کی وجہ یہ ہے کہ آدمی نام ہی ہے "دید" کا یعنی مقصدِ حیات اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ ہمارے اندر دیدار کی طاقت پیدا ہو جائے۔ چنانچہ اقبال کہتے ہیں۔

رمزِ دینِ مصطفےٰ دانی کہ چیست
فاش دیدن خویش را شاہنشہی است
چیست دیں؟ دریافتن اسرارِ خویش
زندگی مرگ است بے دیدارِ خویش

کمالِ زندگی دیدارِ ذات است
طریقش رستن از بندِ جہات است
چناں باذاتِ حق خلوت گزینی
ترا او بیند و او را تو بینی

کسے کو 'دید' عالم را امام است
من و تو ناتمامیم او تمام است

اِن اشعار سے معلوم ہو سکتا ہے کہ مقصدِ حیات یا کمالِ زندگی مرشدِ رومیؒ اور اقبالؒ دونوں کے نزدیک یہی ہے کہ آدمی میں طاقتِ دیدار پیدا ہو جائے جو شخص اپنے اندر یہ طاقت پیدا نہیں کرتا وہ ہمیشہ ناقص رہے گا۔ کبھی مرتبہ کمال کو نہیں پہنچ سکتا۔ اسی لئے مولانا ہمیں تنبیہ فرماتے ہیں کہ آدمی دراصل طاقتِ دیدار کا دوسرا نام ہے۔ جس میں طاقتِ دیدار نہیں وہ آدمی بھی نہیں۔

اب اس جگہ قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوگا کہ 'دید' سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب مولانا نے یہ دیا ہے:۔

ع دید آں باشد کہ دید دوست است

یعنی دید سے مراد یہ ہے کہ دوست (خدا) کی طاقتِ دید، اس کی طاقتِ دید ہو جائے۔ بالفاظِ دگر اس میں دوست (خدا) کا رنگ پیدا ہو جائے جس طرح دوست (خدا) "عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيْدٌ" ہے وہ بھی گھر بیٹھے ساری دنیا کو دیکھ سکے۔

ع تا کس نگوید بعد ازیں من دیگرم تو دیگری

واضح ہو کہ یہ مضمون اس حدیث سے ماخوذ ہے:۔

لَا یَزَالُ الْعَبْدُ یَتَقَرَّبُ اِلَیَّ بِالنَّوَافِلِ حَتّٰی اَکُوْنَ بَصَرَہُ الَّذِیْ یُبْصِرُ بِہٖ وَسَمْعَہُ الَّذِیْ یَسْمَعُ بِہٖ وَیَدَہُ الَّتِیْ یَبْطِشُ بِھَا وَرِجْلَہُ الَّتِیْ یَمْشِیْ بِھَا

حضورؐ فرماتے ہیں کہ حق تعالیٰ فرماتا ہے کہ جب میرا بندہ نوافل کے ذریعہ سے میرا قرب حاصل کر لیتا ہے تو پھر یہ حالت ہو جاتی ہے کہ میں ہی اس کی آنکھ بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے اور میں ہی اس کا کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے اور میں ہی اس کا ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے اور میں ہی اس کا پاؤں بن جاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے۔

اسی مقام کو تصوّف کی اصطلاح میں مقام فنا کہتے ہیں یعنی سالک اپنی خواہشات کو خدا کی مرضی میں بالکل فنا کر دیتا ہے اس کی اپنی کوئی خواہش باقی نہیں رہتی۔

وہ وہی چاہتا ہے جو خدا چاہتا ہے تو خدا اُس سے خوش ہو کر اپنا قرب عطا فرما دیتا ہے یعنی پھر یہ ہو جاتا ہے کہ خدا خود وہی چاہتا ہے جو وہ چاہتا ہے

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

اس کے بعد مولانا ہمیں یہ تلقین فرماتے ہیں کہ چونکہ مقصدِ حیات یہ ہے کہ طاقتِ دیدار پیدا ہو جائے اس لئے اپنے تمام قوائے جسمانی کو بصر میں تبدیل کر دو کیونکہ آدمی دراصل بصری کا دوسرا نام ہے۔ اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ تو محض چمڑا (پوست) ہے جو کسی کام کا نہیں ہے۔ حیوانات (گائے، بیل، بکری) کا چمڑا تو کام میں آجاتا ہے انسان کی کھال تو دو پیسے کو بھی نہیں بکتی۔ آدمی تو دید کا نام ہے باقی پوست (بیکار) ہے۔

ع جملہ تن را در گداز اندر بصر

یہ بہت بلیغ مصرع ہے۔ شرح کرنے سے اس کی معنویت کا خون ہو جائے گا بس یوں سمجھو کہ اپنے پورے جسم کو آنکھ بنا لو۔ اپنی پوری شخصیت کو چشم میں تبدیل کر دو۔ عاشقانہ انداز میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ اپنی ساری عمر کسی کے جلووں کے دیکھنے ہی میں بسر کر دو۔ دوسرا کام مت کرو کیونکہ

ع آدمی دید است باقی پوست است

چونکہ اس موقعہ پر دل میں یہ خیال پیدا ہو سکتا ہے کہ یہ کائنات تو بہت وسیع ہے بلکہ غیر محدود (BOUNDLESS) ہے اس لئے انسان، جو بظاہر محدود ہے [لعقل] ہے، اس کو کس طرح مسخر کر سکتا ہے؟ یعنی زمان و مکان پر کس طرح غالب آسکتا ہے؟ اس شبہ کا جواب یہ دیا ہے کہ تم اس کائنات کی ظاہری وسعت کو دیکھ کر بالکل مت ڈرو، بلکہ زمان و مکان کی حقیقت پر غور کرو، تاکہ تمہاری غلط فہمی کا ازالہ ہو جائے۔ تم یہ سمجھتے ہو کہ زمان و مکان، خارجی حقائق ہیں اور تمہارے حیطۂ اقتدار سے

باہر ہیں لیکن در اصل ایسا نہیں ہے۔

ع
این دو، یک حال ازاحوالِ اوست

یہ دونوں (زمان و مکان) کچھ بھی نہیں ہیں کوئی مستقل خارجی وجود نہیں رکھتے،
بلکہ تمہاری ہی خودی (جان) کے احوالِ مختلفہ میں سے دو حالتیں ہیں۔

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ

وہی اصلِ مکان و لامکاں ہے
مکاں کیا شئے ہے؟ اندازِ بیاں ہے

حیاتِ مطلق (جان یا روح) کے بہت سے احوال ہیں، بہت سے مقامات ہیں اور زمان و مکان، اس کے احوالِ کثیرہ (یعنی اس کی شئونِ متعددہ) میں سے ایک حال (حالت یا مقام ہے، حیاتِ مطلق ہی کی شئون (شانیں) ہیں لیکن جب ہماری نظر اس نقطہ سے ہٹ جاتی ہے اور یہ نکتہ ہمارے ذہن سے محو ہو جاتا ہے تو ہم زمان و مکان کو شئونِ حیات سمجھنے کے بجائے حقیقت سمجھنے لگتے ہیں اور اس غلط بینی اور غلط فہمی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہم دوش و فردا (زمان) اور نزدو دور (مکان) کے طلسم میں گرفتار ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ حقیقتِ حال یہ ہے کہ

خرد ہوئی ہے زمان و مکان کی زناری
نہ ہے زمان نہ مکان لا الہ الا اللہ

اب اس نکتہ کو دانہ کی مثال سے سمجھاتے ہیں۔ جب ہم کسی دانہ کو زمین کے اندر (ظلمت خانہ) پوشیدہ کر دیتے ہیں (بو دیتے ہیں) تو اس حقیر دانہ کو اس بات کا مطلق علم نہیں ہوتا کہ میں اپنے آپ کو مختلف شاخوں کی صورت میں نمایاں کر سکوں گا۔ لیکن کچھ دنوں کے بعد وہ کسی جائے فراخ میں اپنے آپ کو ظاہر کر دیتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ اس دانہ کا جوہر کیا ہے؟ یعنی اس کی حقیقت کیا ہے؟ اقبال کہتے ہیں۔ اس کی حقیقت صرف "ذوقِ نمو" (اُگنے کی آرزو) ہے۔ یہی اس کا مقام ہے اور یہی اس کا جوہر ہے۔ یعنی دانہ صرف "ذوقِ نمو" کا دوسرا نام ہے اسی طرح انسان صرف ذوقِ نمو کا دوسرا نام ہے۔ اس کی حقیقت بس یہی ذوقِ نمو ہے یعنی آگے بڑھنے، اُبھرنے اور ترقی کرنے کی خواہش۔

اِنسان کا جوہر کیا ہے؟ ذوقِ نمو

یہ ذوقِ نمو، انسان کا مقام (مقصدِ حیات) بھی ہے اور اس کی حقیقت بھی ہے۔ اس لئے تسخیر زمان و مکان اس کے لئے دشوار نہیں ہے۔

آخری بند

اس فصل کا آخری بند بہت غور طلب ہے کیونکہ اس میں اقبال نے معراج کی حقیقت واضح کی ہے۔

کہتے ہیں کہ حکما رعلی العموم اور ماہرینِ نفسیات علی الخصوص یہ سمجھتے ہیں کہ جسم، جان (رُوح) کے لئے بمنزلہ "محمل" ہے، یعنی ایک واسطہ یا آلہ ہے، جس طرح محمل ایک ذریعہ یا واسطہ ہے۔ اگر محمل نہ ہو تو ہم ایک جگہ سے دوسری جگہ نہیں جا سکتے۔ اسی طرح اگر جسم نہ ہو تو رُوح اپنے مقاصد میں سے کوئی مقصد حاصل نہیں کر سکتی تھی۔ یعنی رُوح بواسطۂ جسم، متصرف ہے، وہ کائنات میں جس قدر تصرفات کرتی ہے سب بوسیلۂ جسم کرتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ یہ نظریہ غلط ہے۔ جان کی حقیقت پر غور کرو، تن (جسم) کی اہمیت پر مت کرو۔ یعنی رُوح کسی اعتبار سے بھی جسم کی محتاج نہیں ہے جس طرح ذی واسطہ واسطہ کا محتاج ہوتا ہے مثلاً جس کی نگاہ ضعیف ہوتی ہے وہ عینک کا، اور جو شخص تیرنا نہیں جانتا وہ کشتی کا محتاج ہوتا ہے۔

دراصل جسم، رُوح کے لئے بمنزلہ محمل نہیں ہے بلکہ اس کے احوالِ مختلفہ و متعددہ میں سے ایک حال ہے یا اس کی شئون میں سے ایک شان ہے۔ اسے محمل کہنا یا سمجھنا محض فریبِ گفتگو ہے۔

اس کے بعد اقبال جان اور تن دونوں کی حقیقت بیان کرتے ہیں۔ کہتے

ہیں کہ جان (روح) دراصل جذب و سرور و سوز و گداز و درد و مستی کا نام ہے یعنی اس کائنات کی تسخیر آرزو کا نام ہے۔

اور تن (جسم) دراصل مادیات (رنگ و بو) سے ربط و تعلق کا نام ہے۔ رُوح، مادہ پر غالب آنا چاہتی ہے۔ تن، مادہ سے مغلوب ہونا چاہتا ہے۔ جان، مادہ پر حکمرانی کی آرزو مند ہے، جسم، مادہ کی غلامی کا شائق ہے۔

دوری اور نزدیکی یہ تو جسم کے لئے ہے۔ رُوح کے لئے نہ کوئی دوری ہے نہ نزدیکی۔ نہ تحت نہ فوق، جب رُوح، زمان و مکان کی زناری ہو جاتی ہے تو اس طلسم کو حقیقی سمجھ کر اس کی پرستش شروع کر دیتی ہے جس طرح بت پرست غلط فہمی کی بناء پر بتوں کی پرستش کرتا ہے۔ یعنی ہمارا شعور چونکہ زمان و مکان کو حقیقی سمجھتا ہے اس لئے دوری اور نزدیکی، تحت و فوق، یمین و شمال (جہاتِ ستہ) کے تصورات پیدا ہو جاتے ہیں۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ حیدر آباد (سندھ) کراچی سے نزدیک ہے اور حیدر آباد (دکن) یہاں سے دُور ہے۔

لیکن اگر عشق کی بدولت ہمارے شعور میں انقلاب پیدا ہو جائے تو ہمارا شعور نزد و دور (زمان و مکان) کی قید سے آزاد ہو جائے گا۔

معراج کی حقیقت کیا ہے؟ یہ دراصل شعور میں انقلاب کا نام ہے۔ یہ انقلاب جذب و شوق (عشق) کی بدولت پیدا ہوتا ہے اور یہ عشق، شعور کو تحت و فوق، نزد و دور (زمان و مکان) کی قید سے آزاد کر دیتا ہے۔

عشق کی بدولت عاشق میں فوق العادت طاقتیں پیدا ہو جاتی ہیں جن کا ہم لوگ تصور بھی نہیں کر سکتے۔ عاشق کے لئے زمان و مکان دونوں فنا ہو جاتے ہیں۔ اسی نکتہ کو اقبال نے یوں بیان کیا ہے:۔ ؏ یم ایام دریک جام غرق است

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اگر انسان مسلکِ عشق اختیار کر لے تو اس میں طاقتِ پرواز پیدا ہو سکتی ہے یعنی وہ زمان و مکان دونوں پر حکمراں ہو سکتا ہے۔ اسی لئے اقبال نے یہ کہا ہے کہ:۔ ؏ مشتِ خاکے مانعِ پرواز نیست

زروان کہ روحِ زمان و مکان است مسافر را

زرواں کہ روحِ زمان و مکان ہے مسافر کو عالمِ بالا کی سیر کیلئے لیجاتی ہے

بسیاحتِ عالمِ علوی می برد

از کلامش جانِ من بیتاب شد — در تنم ہر ذرّہ چوں سیماب شد

ناگہاں دیدم میانِ غرب و شرق — آسماں در یک سحابِ نور غرق

زاں سحاب افرشتۂ آمد فرود — با دو طلعت ایں چو آتش آں چو دود!

آں چو شب تاریک و ایں روشن شہاب — چشمِ ایں بیدار و چشمِ آں بخواب

بال او در رنگہائے سرخ و زرد — سبز و سیمین و کبود و لاجورد

چوں خیال اندر مزاجِ او رمے — از زمین تا کہکشاں او را دمے

ہر زماں او را ہوائے دیگرے — پر کشادن در فضائے دیگرے

گفت "زروانم جہاں را قاہرم — ہم نہانم از نگہ ہم ظاہرم

بستۂ ہر تدبیر با تقدیرِ من — ناطق و صامت ہمہ نخچیرِ من

غنچہ اندر شاخ می بالد ز من — مرغک اندر آشیاں نالد ز من

دانہ از پروازِ من گردد نہال — ہر فراق از فیضِ من گردد وصال

ہم عتابے ہم خطابے آورم — تشنہ سازم تا شرابے آورم

من حیاتم، من مماتم، من نشور — من حساب و دوزخ و فردوس و حور

آدم و افرشتہ در بندِ من است! — عالمِ شش روزہ فرزندِ من است!

ہر گلے کز شاخ می چینی منم — اُمِّ ہر چیزے کہ می بینی منم

در طلسمِ من اسیر است ایں جہاں — از دمم ہر لحظہ پیر است ایں جہاں

لِی مَعَ اللہ ہر کرا در دل نشست   آں جواں مردے طلسمِ من شکست

گر تو خواہی من نباشم درمیاں

لِی مَعَ اللہ باز خواں از عینِ جاں"

در نگاہِ او نمیدانم چہ بود   از نگاہم ایں کہن عالم ربود

یا نگاہم بر دگر عالم گشود   یا دگرگوں شد ہماں عالم کہ بود

مُردم اندر کائناتِ رنگ و بُو   زادم اندر عالمِ بے ہائے و ہُو

رشتۂ من زاں کہن عالم گسست   یک جہانِ تازہ آمد بدست

از زیانِ عالمے جانم تپید   تا دگر عالم زجانم بر دمید

تن سبک تر گشت و جاں سیارتر   چشمِ دل بینندہ و بیدارتر

پردگی ہا بے حجاب آمد پدید

نغمۂ انجم بگوشِ من رسید!

فصل چہارم

تمہید:- گذشتہ فصل میں اقبال نے پہلی حقیقت یہ واضح کی ہے کہ اگر انسان، عشقِ الٰہی اختیار کر لے تو اس میں اس قدر طاقت پیدا ہو سکتی ہے کہ وہ زمان و مکان کی قیود کو توڑ سکتا ہے، اور دوسری یہ کہ مادّہ کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے بلکہ وہ بھی "روح" کی ایک صورت ہے۔

چشمِ بکشا بر زمان و بر مکاں

ایں دو یک حال است از احوالِ جاں

لِی مَعَ اللہ۔ تلمیح بہ حدیث لِی مَعَ اللہ وقت،

یعنی زمان و مکان کا وجود مستقل بالذات نہیں ہے بلکہ یہ دونوں، رُوح کے احوال میں ایک حال (حالت) ہیں

محملے نے، حالے از احوال اوست
محملش خواندن فریبِ گفتگوست

یعنی مادہ (تن) کوئی قائم بالذات شئے نہیں ہے۔ رُوح سے جُداگانہ کوئی مستقل وجود نہیں رکھتا بلکہ رُوح کے احوال میں سے ایک حال ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک زمان، مکان اور مادّہ تینوں اعتباری یا فرضی یا وہمی چیزیں ہیں جن کا خارج میں کوئی مستقل وجود نہیں ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں:۔

زمانش ہم مکانش اعتباری است
زمین و آسمانش اعتباری است

نیز کہتے ہیں:۔

"مادہ بھی رُوح ہی ہے جو بقیدِ زمان و مکان متشکل ہو کر اپنے مقام کو حاصل کر رہا ہے" (خطبہ صدارت الٰہ آباد ۱۹۳۰ء)

اقبال کی رائے میں رُوح اور مادّہ (جان و تن) میں وہی رشتہ ہے جو انگارے اور راکھ میں ہے۔

ارتباطِ حرف و معنی، اختلاطِ جان و تن
جس طرح اخگر قبا پوش اپنے پیراہن سے ہے

یعنی روح اور مادہ میں اصل کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے صرف کیفیت کا فرق ہے۔

جدید سائنس بھی اقبال کے نظریہ کا مؤید ہے چنانچہ نظریہ اضافیت اور نظریہ کوانٹم کی بدولت یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ مادّہ کوئی مادّی یا ٹھوس شئے نہیں ہے بلکہ توانائی کی کثیف شکل ہے اور توانائی، رُوح سے مشابہ

کوئی شئے ہے مادّی نہیں ہے یعنی مادّہ کی اصل غیر مادّی ہے۔

جدید تحقیقات کی رُو سے مادّہ اور توانائی دو مغائر الوجود چیزیں نہیں ہیں بلکہ ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں جس طرح برف اور بھاپ ایک ہی شئے کی دو مختلف شکلیں ہیں۔ پانی جم جائے تو برف کہلاتا ہے اور بخار بن جائے تو اسے بھاپ کہتے ہیں۔ خلاصۂ کلام اینکہ مادّہ کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے۔

اسی طرح آئنسٹائین کے نظریۂ اضافیت نے زمان و مکان کے مستقل خارجی وجود کو باطل کر دیا ہے۔ چنانچہ اقبالؔ کہتے ہیں:۔۔

خرد در لامکاں طرحِ مکاں بست
چو زنّارے زماں را در میاں بست

وہی اصلِ مکان و لامکاں ہے
مکاں کیا شئے ہے؟ اندازِ بیاں ہے

قصّہ مختصر، زمان، مکان اور مادّہ یہ تینوں ہمارے ذہنی اور فکری عوارض ہیں جن کا خارج میں کوئی مستقل وجود نہیں ہے۔

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زنّاری
نہ ہے زماں نہ مکاں لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللہ

اندریں حالات اقبالؔ کا یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ

ع مشتِ خاکے مانعِ پرواز نیست

ان دو باتوں کی وضاحت کے بعد اس فصل میں اقبالؔ نے تمثیلی طور پر یہ بیان کیا ہے کہ زمان و مکان کی روح ظاہر ہوتی ہے اور "مسافر" کو عالمِ علوی کی سیر کے لئے لے جاتی ہے۔

زروان قدیم پہلوی اور ژند میں زمان کے معنی میں مستعمل ہے اُستا

(مجوسیوں کی مذہبی کتاب) میں اس کو زروان لکھا ہے۔ چنانچہ اقبال نے عنوانِ مذکورہ بالا میں خود ہی اس کی تشریح کر دی ہے کہ زروان زمان و مکان کی رُوح ہے۔

پہلا بند کہتے ہیں کہ جب میں نے مُرشدِ رُومیؒ کی یہ گفتگو سُنی تو میرے اندر عالمِ بالا کی سیر کا اشتیاق پیدا ہو گیا بلکہ میں سیماب کی طرح بے قرار ہو گیا۔

اسی اثنا میں میرے سامنے نور کا ایک بادل نمودار ہوا اور اس بادل میں سے ایک فرشتہ (زروان) ظاہر ہوا جس کے دو چہرے تھے۔ ایک چہرہ تو انگارے کی طرح سُرخ (روشن) تھا۔ دوسرا تاریک تھا۔ روشن چہرے کی آنکھیں کھلی ہوئی تھیں اور تاریک چہرے کی آنکھیں بند تھیں۔ واضح ہو کہ روشن چہرہ کنایہ ہے زندگی سے اس لئے آنکھیں بیدار تھیں۔ تاریک (سیاہ) چہرہ کنایہ ہے موت سے اس لئے اس چہرہ کی آنکھیں بند (خوابیدہ) تھیں۔

اس فرشتہ کے بازو (پر) مختلف رنگوں کے تھے۔ یہاں اختلافِ رنگ کنایہ ہے زندگی کی مختلف شانوں سے یا مختلف حالات سے جو انسانوں کی زندگی پر ہر وقت وارد ہوتے رہتے ہیں مثلاً ایک شخص کسی وقت مسرور ہوتا ہے۔ کسی وقت محزون۔ کسی وقت خنداں، کسی وقت گریاں وقس علیٰ ھٰذا۔

اس فرشتہ کے مزاج میں خیال کی سی سُرعت اور تیزی تھی۔ وہ زمین سے لے کر آسمان تک پرواز کر سکتا تھا۔

اسے کسی وقت کسی پہلو قرار نہیں تھا، ہر لحظہ اس کے دل میں نئی آرزو (ہوا) پیدا ہوتی تھی۔ اور وہ ہر لحظہ نیا ماحول چاہتا تھا۔

واضح ہو کہ ان دو شعروں میں اقبال نے اس انقلاب کا نقشہ کھینچا ہے جو ہر لمحہ کائنات میں رونما ہوتا رہتا ہے۔ زمانہ ہر وقت حالتِ مرور (تغیر) میں ہے اور ہر آن پہلی آن سے مختلف ہوتی ہے۔

ہر لحظہ نیا طور، نئی برقِ تجلّی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

قصہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ ہر لحظہ نئی شان سے نئے انداز سے جلوہ فرما رہتا ہے اس کی تجلّیات بے شمار ہیں اور ہر تجلّی نئی ہوتی ہے۔ چنانچہ صوفیہ میں یہ قانون مُسلّم ہے کہ لَا تَکرَارَ فِی التَّجَلِّی یعنی جو تجلّی ایک مرتبہ ہو گئی وہ پھر کبھی نہیں ہوتی۔

جب سالک کو عشق کی بدولت "دلِ بینا" حاصل ہو جاتا ہے تو وہ تجلّیات کا مشاہدہ کرنے لگتا ہے اور مشہور قانون کے مطابق کہ ہر جدید چیز لذیذ ہوتی ہے (کُلُّ جَدِیدٍ لَذِیذٌ) وہ ہر وقت ان تجلّیات کے مشاہدہ میں منہمک رہتا ہے کیونکہ ہر تجلّی نئے انداز سے ہوتی ہے۔

انسان کی فطرت ہے کہ وہ ہر لحظہ نئی چیز، نیا خیال، نیا انداز، نیا ماحول نیا نقشہ، نئی لذّت، نئی کیفیت، نئی ادا، اور نئی بات چاہتا ہے۔

اسی کو اقبال نے یوں بیان کیا ہے۔

طرحِ نو افگن کہ ما جدّت پسند افتادہ ایم
ایں چہ حیرت خانۂ امروز و فردا ساختی

چونکہ ہر لحظہ نئی تجلّی رونما ہوتی ہے بقول شاعر

ع ہر لحظہ بشکلِ دگر آں یار بر آمد

اس لئے سالک ہر لحظہ ہمہ تن چشم رہتا ہے۔ بلکہ کچھ عرصہ کے بعد سراپا چشم بن جاتا ہے۔ اور تجلّیات کی کوئی انتہا نہیں ہے اس لئے سالک کے مشاہدات (سیر) کی بھی کوئی انتہا نہیں ہے۔ یعنی یہ مرحلۂ شوق کبھی بھی طے نہیں ہو سکتا۔

میں نے اس نکتہ کی وضاحت اس جگہ اس لئے کی ہے کہ اقبال نے

دلِ بینا بھی کر خدا سے طلب
آنکھ کا نور دل کا نور نہیں (اقبال)

آئندہ اشعار میں "زروان" یعنی زمان کی جو صفات بیان کی ہیں وہ دراصل باری تعالیٰ کی شئونِ متعددہ ہیں اور عرفاء جانتے ہیں کہ "زمانہ" استمرارِ شئونِ باری تعالیٰ ہی کا دوسرا نام ہے۔ اگر تجلیات (شئونِ) حق کا سلسلہ رُک جائے تو نہ زمان کا وجود باقی رہے نہ مکان کا بلکہ صاف لفظوں میں یوں کہو کہ کائنات ہی فنا ہو جائے۔

حقیقت یہ ہے کہ تجلّی ہوئی، عالم موجود ہو گیا۔ جب تجلّی ہو چکی عالم معدوم ہو گیا۔ پھر تجلّی ہوئی، پھر عالم موجود ہو گیا۔ گویا عالم (سنسار) ہر آن موجود ہوتا ہے اور ہر آن معدوم ہوتا ہے اور پھر از سرِ نو موجود ہوتا ہے۔ لیکن یہ سلسلہ اس قدر سرعت سے وقوع پذیر ہو رہا ہے کہ ہم ناقص العقل انسانوں کو اس کا احساس نہیں ہوتا۔ کیونکہ ہم ایک آن (سکنڈ) کے ایک لاکھویں حصہ کا تصور ہی نہیں کر سکتے۔

خلاصۂ کلام اینکہ جسے ہم عالم یا کائنات کہتے ہیں یہ بذاتہ معدوم (موہوم) ہے۔ یہ جو موجود نظر آتی ہے، محض تجلّیات کی بدولت۔ یعنی یہ اسماء و صفات کی جلوہ گری ہے۔ اور جلوہ گری کا یہ سلسلہ اگر ایک آن (سکنڈ) کے لئے بھی رُک جائے تو یہ ساری کائنات فنا ہو جائے۔ مثلاً اگر ہاتھ کی گردش ایک آن کے لئے بھی رُک جائے تو دائرۂ آتشیں[1] معاً معدوم ہو جائے۔ یا اگر اوپریٹر کا ہاتھ ایک سکنڈ کے لئے بھی رُک جائے تو اسکرین پر جو تصاویر متحرک اور متکلم نظر آتی ہیں معاً معدوم ہو جائیں۔

---

[1] لکڑی کے ایک سرے پر ایک دہکتا ہوا انگارہ یا آگ کا گولہ باندھ کر اگر نہایت تیزی کے ساتھ گھمایا جائے تو نقطۂ آتشیں، دائرہ آتشیں نظر آئے گا۔ اس دائرہ کا وجود محض حسّی یا وہمی ہے۔ اگرچہ یہ وہمی فرضی نہیں ہے بلکہ واقعی ہے۔

ہمہ از وہم تست ایں صورتِ غیر

کہ نقطہ دائرہ است از سرعتِ سیر (شبستری)

باز آمدم بر سرِ مطلب۔ اقبالؔ کے استفسار پر اس فرشتہ نے کہا کہ میں زروان ہوں اور کائنات پر حکمراں ہوں۔

(ا) میں پوشیدہ بھی ہوں اور ظاہر بھی ہوں یعنی اپنی ذات کے لحاظ سے پوشیدہ ہوں، آنکھوں سے نظر نہیں آتا مگر اپنے افعال اور آثار کے اعتبار سے ظاہر ہوں۔ کیونکہ وقت کا احساس ہر شخص کو ہوتا رہتا ہے۔

(ب) ہر شخص کی تدبیر میری تقدیر سے وابستہ ہے یعنی کوئی شخص کوئی کام (تدبیر) وقت کے اندازہ (تقدیر) سے باہر ہو کر یا باہر نکل کر نہیں کر سکتا۔ فعل اور زمان باہم مربوط ہیں چنانچہ صرف کی کتابوں میں فعل کی تعریف ہی یہ ہے کہ اس میں زمانہ کا تصور پایا جاتا ہے۔[1]

انسان (ناطق) اور حیوانات نباتات و جمادات (صامت) یہ سب میرے قبضہ میں ہیں یعنی سب زمان و مکان کی قید میں ہیں۔

(ج) میری ہی وجہ سے شاخوں میں غنچے نمودار ہوتے ہیں اور میری ہی بدولت پرندے اپنے آشیانوں میں گانا گاتے ہیں۔

---

[1] خیال آیا کہ یہاں ایک نکتہ بیان کر دوں شاید اربابِ ذوق لطف اندوز ہو سکیں۔ اربابِ علم نے فعل کی تعریف یہ کی ہے کہ اس میں زمانہ پایا جاتا ہے مثلاً رفت۔ یہ ماضی کا صیغہ ہے می رود یہ حال ہے اور خواہد رفت یہ مستقبل ہے۔ اور اسم یا اسمِ فاعل کی تعریف یہ ہے کہ اس میں زمانہ نہیں پایا جاتا۔

اللہ تعالیٰ قرآنِ مجید میں فرماتا ہے کہ کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَه۔ اس کا ترجمہ عموماً اردو انگریزی میں یوں کیا جاتا ہے کہ ہر شئے ہلاک (فناء) ہونے والی ہے (بزمانۂ آئندہ) حالانکہ ھالک میں زمانۂ مستقبل کا مفہوم ہرگز نہیں ہے۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے ہر شئے اس وقت معرضِ فنا میں ہے یا اس وقت معدوم ہے۔ چنانچہ امام غزالیؒ لکھتے ہیں کہ "تمام کائنات کی ذات ہر وقت معدوم ہے یعنی اس وقت بھی معدوم ہے" نیز مولنا عثمانی مرحوم حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ "ہر چیز اپنی ذات سے معدوم ہے" (ص ۵۱۲ قرآن مجید مطبوعہ مدینہ پریس بجنور)

دانہ میری ہمدواز (میرے مرور) کی بنا پر درخت بن جاتا ہے۔ اور میرے ہی فیض (کرم) سے فراق وصال میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ یعنی کچھ دن گذرنے کے بعد محبوب سفر سے واپس آتا ہے تو محب اس کو دیکھ کر مسرور ہو جاتا ہے۔ فی الجملہ تمام واقعات، زمان ہی میں رونما ہوتے ہیں۔

(د) میں عتاب بھی کرتا ہوں خطاب بھی کرتا ہوں یعنی کسی وقت انسان غمگین ہوتا ہے کسی وقت شادماں۔ میں ہی تشنگی پیدا کرتا ہوں میں ہی سیراب کرتا ہوں۔ خلاصۂ کلام اینکہ میں ہی زندگی ہوں اور میں ہی موت ہوں اور میں ہی حشر و نشر (حیات بعد الممات) ہوں:۔

زندگی دہر است و دہر از زندگی است
"لَا تَسُبُّوا الدَّهْرَ"[1] فرمانِ نبیؐ است

(ہ) بنی آدم اور ملائکہ سب میری قید میں ہیں اور یہ عالم میرا فرزند ہے (اشارہ ہے قرآنی آیت کی طرف کہ عالم چھ دن یا ادوار میں پیدا ہوا) حق یہ ہے کہ میں ہر شئے کی اصل (اُم) ہوں یعنی ہر شئے بقیدِ زمان ہی عالمِ وجود میں آتی ہے۔

یہ ساری کائنات میرے طلسم میں اسیر ہے اور میری ہی وجہ سے یہ جہاں پیر (بوڑھا) ہو جاتا ہے۔

(و) میرے طلسم کو صرف وہی شخص باطل کر سکتا ہے جو "لِی مَعَ اللہ" کے رمز سے آگاہ ہو جائے۔ اگر تو چاہتا ہے کہ میں تیری زندگی سے خارج ہو جاؤں تو دل کی زبان سے "لی مع اللہ" پڑھ!

---

[1] مشہور حدیث کا ابتدائی حصہ ہے پوری حدیث یہ ہے:۔

"لا تسبوا الدھر فانی انا الدھر" اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ سے فرمایا کہ زمانہ کو برا مت کہو کیونکہ میں خود ہی زمانہ ہوں۔ یہیں سے صوفیہ نے یہ نکتہ اخذ کیا ہے کہ زمانہ استمرارِ شیونِ باری تعالیٰ کا نام ہے۔

اقبالؔ نے اسی مضمون کو اسرارِ خودی میں یوں بیان کیا ہے۔

تا کجا در روز و شب باشی اسیر | رمزِ وقت از "لی مع اللہ" یاد گیر
این و آن پیداست از رفتارِ وقت | زندگی سرّیست از اسرارِ وقت
اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست | وقت جاویداست خور جاوید نیست
وقتِ ما کو اوّل و آخر ندید | از خیابانِ ضمیرِ ما دمید

مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص، زمانِ ایزدی میں زندگی بسر کرنے لگے تو زمانِ مسلسل (جس میں عام طور سے ہم سب رہتے ہیں اور جو ماضی مستقبل اور حال میں تقسیم ہو سکتا ہے) پر غالب آ سکتا ہے۔

زمانِ ایزدی میں وہ شخص زندگی بسر کر سکتا ہے جو اپنے اندر صفاتِ ایزدی پیدا کر لے۔ اور صفاتِ ایزدی، عشق کی بدولت پیدا ہو سکتی ہیں۔

زرواں کہتا ہے کہ صرف وہ مردِ مومن (جوانمرد) میرے طلسم کو باطل کر سکتا ہے جو زمانِ ایزدی میں داخل ہو سکے۔

"لی مع اللہ" میں اس حدیث کی طرف اشارہ ہے:۔

لِي مَعَ اللّٰهِ وَقْتٌ لَا يَسَعُنِي فِيهِ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ ۵

یعنی مجھے اللہ کے ساتھ وہ وقت بھی نصیب ہوتا ہے (یعنی ایسا قرب حاصل ہو جاتا ہے) کہ اُس قُرب میں نہ اس وقت کوئی نبیِ مرسل بار پا سکتا ہے اور نہ فرشتہ مقرب۔ مطلب یہ ہے کہ ایسا وقت بھی آ جاتا ہے جب وقت کا احساس ہی فنا ہو جاتا ہے۔

خلاصۂ کلام اینکہ اگر کوئی شخص مسلکِ عشق اختیار کر لے تو وہ زمان و مکان پر غالب آ سکتا ہے اور جب وہ غالب آ جائے گا تو اس کے لئے زمانِ مسلسل (دن رات ہفتہ مہینہ اور سال) باطل ہو جائے گا۔ وہ ایک لمحہ میں اس قدر مسافت طے کر سکے گا جس قدر ہم ایک ہفتہ میں بھی نہیں کر سکتے۔ فرشتہ کہتا ہے کہ اگر تمہیں اس مقامِ رفیع کی آرزو ہے تو اپنے قلب کو "لی مع اللہ" سے مربوط کر لو یعنی مسلکِ عشق اختیار

کر لو۔

دوسرا بند کہتے ہیں کہ زروان نے اپنی گفتگو ختم کرنے کے بعد میری طرف کچھ اس انداز سے دیکھا کہ میرے اندر ایک انقلاب پیدا ہو گیا۔ میں نے ایسا محسوس کیا کہ میں ایک ایسی دُنیا میں ہوں جو زمان و مکان کی قیود سے بالاتر ہے۔ مادی دُنیا سے میرا رشتہ بالکل منقطع ہو گیا اور میں ایک نئی دُنیا میں پہنچ گیا۔ میرا مادی جسم، غیر مادی ہو گیا میرے دل کی آنکھیں روشن ہو گئیں اور پوشیدہ حقائق مجھ پر ظاہر ہونے لگے۔ میں نے یہ محسوس کیا کہ میں عالمِ علوی کی طرف پرواز کر رہا ہوں اور اسی حالت میں۔

نغمۂ انجم بگوشِ من رسید

زمزمۂ انجم

عقلِ تو حاصلِ حیات عشقِ تو سرِّ کائنات
پیکرِ خاک! خوش بیا ایں سوئے عالمِ جہات
زہرہ و ماہ و مشتری از تو رقیبِ یک دگر
از پئے یک نگاہِ تو کشمکشِ تجلّیات
در رہِ دوست جلوہ ہاست تازہ بتازہ نَو بنَو
صاحبِ شوق و آرزو دل نہ دہد بکلّیات
صدق و صفاست زندگی نشو و نماست زندگی
تا ابد از ازل بتاز ملکِ خداست زندگی
شوقِ غزل سرائے را رخصتِ ہائے و ہو بدہ
باز بہ رند و محتسب بادہ سبو سبو بدہ

شام و عراق و ہند و پارس خو بہ نبات کردہ اند
خو بہ نبات کردہ را تلخیٔ آرزو بدہ
تا بہ یمِ بلند موج معرکۂ بنا کنند
لذتِ سیلِ تندرو با دلِ آبجو بدہ
مردِ فقیر آتش است، میری و قیصری خس است
فال و فرِ ملوک را حرفِ برہنہ بس است
دبدبۂ قلندری طنطنۂ سکندری
آں ہمہ جذبۂ کلیم ایں ہمہ سحرِ سامری
آں بہ نگاہ می کشد ایں بہ سپاہ می کشد
آں ہمہ صلح و آشتی ایں ہمہ جنگ و داوری
ہر دو جہاں کشا ستند ہر دو دوام خواستند
ایں بہ دلیلِ قاہری آں بہ دلیلِ دلبری
ضربِ قلندری بیار سدِ سکندری شکن
رسمِ کلیم تازہ کن رونقِ ساحری شکن

تمہید:۔ ستاروں کے اس دلکش نغمہ میں تین بند ہیں۔ پہلے بند میں اقبال نے ستاروں کی زبان سے انسان کی عظمت واضح کی ہے۔ دوسرے بند میں بنی آدم کو مسلکِ عشق اختیار کرنے کی تلقین کی ہے۔ تیسرے بند میں قلندری اور سکندری (درویشی اور بادشاہی) میں موازنہ کیا ہے، اور سکندری پر قلندری کی برتری ثابت کی ہے۔

پہلا بند (۱) ستاروں نے کہا "اے انسان! اے اشرف المخلوقات! اللہ تعالیٰ نے تجھے دو بڑی نعمتیں عطا فرمائی ہیں: عقل اور عشق۔ عقل کیا ہے؟ حاصلِ زندگی ہے یعنی زندگی کے کمالات میں سب سے بڑا کمال،

سب سے بڑا جمال، سب سے بڑی خوبی عقل ہے۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ حق تعالیٰ نے جو خوبیاں (کمالات یا محاسن) انسان کو عطا فرمائی ہیں، ان میں سب سے بڑی خوبی، سب سے بڑا کمال یا سب سے بڑا حسن کیا ہے؟ تو اس کا جواب ایک ہی ہے یعنی عقل۔ یہ عقل زندگی کے کمالات میں سے سب سے بڑا کمال ہے۔ آسمان کے نیچے عقل سے برتر کوئی شئے نہیں ہے۔ یہی وہ جوہر ہے جس کی بدولت انسان کو تمام حیوانات پر تفوق حاصل ہوا۔

دوسری نعمت جو حق تعالیٰ نے انسان کو عطا فرمائی وہ عشق ہے۔ یہ پُراسرار اور محیر العقول شئے "سرِ کائنات" ہے، یعنی کائنات کی حقیقت ہے اگر جذبۂ عشق نہ ہوتا تو نہ آدم ہوتا نہ کائنات، نہ دولہا ہوتا نہ برات۔

دورِ گردوں راز موجِ عشق داں
گر نبودے عشق بفسردے جہاں (رومیؒ)

در دو عالم ہر کجا آثارِ عشق
ابنِ آدم سرّے از اسرارِ عشق (اقبالؔ)

اللہ تعالیٰ نے انسان کو عقل اس لئے عطا فرمائی ہے کہ اس کی مدد سے وہ عناصر اور اشیاء کے خواص معلوم کر کے ایجادات و اختراعات کر سکے، اور کائنات پر حکومت کر سکے اور عشق اس لئے عطا فرمایا کہ اس کی بدولت وہ زمان و مکان کو مسخر کر سکے اور خدا کی صفات اپنے اندر پیدا کر سکے تاکہ مقصدِ حیات حاصل کر سکے۔

حاصلِ کلام اینکہ ستاروں نے اقبالؔ سے کہا کہ اے پیکرِ خاکی! تجھ کو حق تعالیٰ نے عقل اور عشق یہ دونوں نعمتیں عطا کی ہیں جن کی بدولت خلافتِ الٰہیہ کا تاج تیرے سر پر رکھا گیا۔ ہم تجھے "ایں سوئے عالمِ جہات" یعنی مادی دنیا (جس میں جہاتِ ستّہ پائی جاتی ہیں) کی اس طرف سیاحت کے لئے آنے پر خوش آمدید کہتے ہیں۔

دوسرا شعر:- تیری وجہ سے زہرہ، ماہ اور مشتری (تمام اجرامِ فلکی) میں باہمی

رقابت پیدا ہوگئی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ تو اگرچہ "پیکرِ خاک" ہے مگر اپنی ذاتی صفات (کمالاتِ باطنی) کی وجہ سے تمام کائنات کا محبوب (محسود) ہے تمام اجرامِ فلکی تیرے خادم ہیں اور ان میں سے ہر ایک یہ چاہتا ہے کہ تیری نگاہ میں اعتبار حاصل کرے۔

اور ان اجرام فلکی ہی پر کیا موقوف ہے! تیرا مقام تو اس قدر بلند ہے کہ تیری وجہ سے باری تعالیٰ کی تجلیات میں کشمکش پیدا ہوگئی ہے، یعنی ہر تجلی یہ چاہتی ہے کہ میں سب سے پہلے تجھے منوّر کروں۔

واضح ہو کہ یہ شاعرانہ اندازِ بیان ہے، مطلب اس سے یہ ہے کہ انسان کی عظمت کا نقش دل پر قائم ہو۔ اس مقصد کے حصول کے لئے اقبال نے یہ دلکش پیرایۂ بیان اختیار کیا ہے۔ لفظی ترجمہ یہ ہے کہ ہر تجلی یہ چاہتی ہے کہ پہلے مجھ پر نگاہ پڑے۔ ہر تجلی اپنا حسن دکھانے کے لئے بیتاب ہے۔ اشارہ ہے اس طرف کہ اگر عاشق نہ ہو تو محبوب کے حسن وجمال (تجلیات) کی قدر کون کرے گا؟ تجلیاتِ صفاتِ باری تجھے اپنا حسن (جلوہ) دکھانے کے لئے بیتاب ہیں۔ یعنی تو موردِ تجلیات ہے۔"

تیسرا شعر:۔ اے اقبال! تو محبوبِ حقیقی سے ملنے کے لئے آرہا ہے! ہم تجھے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اس راستہ میں ہر لحظہ نئے نئے جلوے نظر آئیں گے پس تو ہر جلوے سے لطف اندوز ہونے کے لئے تیار رہ! عاشق (صاحبِ شوق) اجمال (کلیات) سے مطمئن نہیں ہو سکتا۔ ایسا نہ ہو کہ تو اجمال سے مطمئن ہو جائے!

کلیات، جمع ہے کلی کی اور کلی منطق کی اصطلاح ہے جس کا مقابل جزئی ہے۔ کلی وہ ہے جس کا مفہوم کثیرین (بہت سے افراد) پر صادق آسکے۔ مثلاً انسان یا فرس۔ اور جزئی وہ ہے جس کا مفہوم صرف ایک شئے (شخص) پر صادق آسکے۔ مثلاً خالد، حامد، محسن، شام

اقبال نے قافیہ کی وجہ سے یہاں کلیات کا لفظ استعمال کیا ہے۔ یعنی

کلیات بمعنی مجملات ہے۔

واضح ہو کہ عاشق، بالطبع طالبِ تفصیل ہوتا ہے۔ اجمال سے اسے اطمینان نہیں ہو سکتا۔ وہ اپنے محبوب کو مجمل طور سے دیکھنا نہیں چاہتا بلکہ اس کی ہر ادا سے لطف اندوز ہونا چاہتا ہے۔ اقبال نے محبوب کی مختلف اداؤں یا شئوں کو تفصیل سے تعبیر کیا ہے۔

اجمال اور تفصیل یہ دونوں تصوف کی اصطلاحیں ہیں یعنی ذاتِ حق کے مراتب داخلیہ میں پہلا مرتبہ اجمال کا ہے، دوسرا مرتبہ تفصیل کا ہے جس میں ذاتِ حق اپنے معلومات کا تفصیلی طور پر علم حاصل کرتی ہے۔ اور اسی کو اصطلاح میں مرتبۂ واحدیت کہتے ہیں۔

اگر ناظرین کو اس بات کا ثبوت درکار ہو کہ عاشق بالطبع طالبِ تفصیل ہوتا ہے تو قرآنِ حکیم کی ان آیات پر غور کریں:۔

وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يٰمُوسٰى ۝ قَالَ هِيَ عَصَايَ ۝ اَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا وَاَهُشُّ بِهَا عَلٰى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَاٰرِبُ اُخْرٰى (۲۰ - ۱۸)

اللہ تعالیٰ نے موسیٰؑ سے پوچھا تیرے داہنے ہاتھ میں کیا ہے؟ موسیٰؑ نے عرض کیا یہ میری لاٹھی ہے۔ اس پر ٹیک لگاتا ہوں، بکریوں کے لئے پتے جھاڑتا ہوں اور میرے لئے اس میں اور بھی طرح طرح کے فائدے ہیں"

سوال یہ ہوا کہ تمہارے ہاتھ میں کیا ہے؟ اس کا جواب اس قدر کافی تھا کہ یہ میری لاٹھی ہے لیکن حضرت موسیٰؑ نے اس پر قناعت نہیں کی کیونکہ عاشق کو اجمال سے تسکین نہیں ہو سکتی۔ کیا خوب کہا ہے اقبال نے:۔

بحرفے می تواں گفتن تمنائے جہانے را
من از ذوقِ حضوری طول دادم داستانے را

چوتھا شعر:۔ حقیقت یہ ہے کہ بڑا بلیغ شعر کہا ہے: دریا کو کوزہ میں بند کر دیا ہے۔ زندگی کا اقتضائے ذات یہ ہے کہ وہ مقامِ صدق و صفا پر پہنچ جاتی ہے یعنی اگر کسی سالک کی زندگی میں شانِ صدق و صفا پیدا نہ ہو تو وہ زندگی سے لطف

اندوز ہی نہیں ہو سکتا۔ زندگی اپنے کمال کو اسی وقت پہنچتی ہے جب اس میں (سالک میں) شانِ صدق و صفا پیدا ہو جائے۔ چنانچہ عاشق اسی مقامِ صدق کو اپنا مطمحِ نظر بناتا ہے :۔

ع مقامِ شوق جز صدق و یقیں نیست

میں اس جگہ مقامِ صدق کی مکمل تشریح تو نہیں کر سکتا لیکن ناظرین کی سہولت کے لئے قرآنِ حکیم کی ایک آیت درج کئے دیتا ہوں۔ اس پر غور کرنے سے یہ بات بآسانی ان کی سمجھ میں آئے گی کہ مقامِ صدق دراصل ایمان اور اعمالِ صالحہ کی تمام خوبیوں کے مجموعہ کا نام ہے۔

"نیکی کچھ یہی نہیں کہ تم (نماز کے وقت) اپنا منہ مشرق یا مغرب کی طرف کر لو (یعنی نیکی کا تعلق ظاہری رسوم سے نہیں ہے) بلکہ نیکی یہ ہے کہ ایک شخص اللہ پر، قیامت کے دن پر، فرشتوں پر، سب کتابوں پر اور پیغمبروں پر ایمان لائے اور اپنا مال اللہ کی محبت میں، اپنے رشتہ داروں، یتیموں، محتاجوں، مسافروں اور مانگنے والوں کو دے اور قیدیوں کو (زرِ فدیہ دے کر) رہا کرائے۔ اور نماز قائم کرے اور زکوٰۃ دے اور اپنے عہد کو پورا کرے۔ جب کسی سے عہد کرے اور سختی میں اور تکلیف میں اور لڑائی کے وقت صبر کرے یعنی ثابت قدم رہے۔ یہی لوگ ہیں جو مقامِ صدق پر فائز ہیں اور یہی لوگ دراصل متقی ہیں" (۲-۱۷۷)

حضرت ابوبکر رضؓ میں یہی خوبیاں بدرجۂ کمال جمع ہو گئی تھیں جن کی بدولت انہیں "صدیقِ اکبر رضؓ" کا لقب عطا ہوا۔ اور وہ بلاشبہ "افضل البشر بعد الانبیاء" قرار پائے۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ قرآنِ حکیم کی رُو سے "صدق" کا مفہوم منطق اور معانی کے پیش کردہ مفہوم سے بہت زیادہ وسیع ہے[1]۔ یعنی انسان کے خیال،

---

[1] منطق اور معانی کی رو سے صدق نام ہے مطابقۃ الخبر للواقع کا یعنی اگر ایک بدکار آدمی بھی کوئی سچی خبر دے تو ہم اسے "صادق" قرار دیں گے۔ اس سے بحث نہیں کریں گے کہ اس کے اخلاق کیسے ہیں ۱۲

عقیدہ، قول، فعل اور اخلاق سب پر حاوی ہے۔ مختصر لفظوں میں قرآن کے نزدیک صدق، زندگی کا وہ نمونہ ہے جس کی مطابقت انسانیت کی پیشانی کا جگمگاتا ہوا نور ہے۔

بازآمدم برسرِ مطلب، اقبالؔ کہتے ہیں کہ زندگی کی ماہیت صدق وصفا ہے۔ زندگی دراصل صدق وصفا کا دوسرا نام ہے۔ اسی لئے زندگی میں نشوو نما یعنی ارتقاء کا قانون جاری ہے۔ زندگی ہر لحظہ آگے بڑھنے یا ترقی کرنے کا نام ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو ایک انسان مقامِ صدق کیسے حاصل کرتا؟

خلاصۂ کلام اینکہ زندگی ارتقائے منازل طے کرنے کا نام ہے اور جب زندگی ارتقائی منازل طے کر کے مقامِ صدق وصفا پر پہنچتی ہے تو گویا حقیقی معنوں میں زندگی ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد روحانی مدارج شروع ہوتے ہیں جن کی کوئی حد نہیں ہے:۔

ہر لحظہ نیا طور نئی برقِ تجلّی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

لہٰذا "تا ابد از ازل بتاز ملکِ خدا است زندگی"

یعنی اے سالک! تو غیر محدود ترقی کی صلاحیت رکھتا ہے اس لئے ابد تک ترقی کی راہیں طے کرتا رہ، تیری ترقی کی کوئی حد نہیں ہے۔ یعنی عشقِ رسولؐ کی بدولت سالک ہر لحظہ قربِ خداوندی حاصل کرتا رہے گا مگر اس کا یہ سفر کبھی ختم نہیں ہوگا۔ کیونکہ تجلّیات کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ خود قرآنِ حکیم فرماتا ہے:۔

لَهُمْ اَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُوْنٍ ۔ اُن کے لئے وہ اجر ہے جو کبھی ختم نہ ہوگا۔

دوسرا بند اس بند میں اقبالؔ نے انسانوں کو ستاروں کی زبان سے مسلکِ عشق اختیار کرنے کی تلقین کی ہے، کیونکہ انسان کی مخفی استعدادیں اسی مسلک کی بدولت بروئے کار آسکتی ہیں۔

پہلا شعر۔ اے مخاطب! جب یہ حقیقت تجھ پر واضح ہو گئی کہ عشق کی بدولت

انسان اپنے اندر خدائی صفات کا رنگ پیدا کر سکتا ہے تو اب پس و پیش مت کر۔ مسلکِ عشق اختیار کر! اور سب انسانوں (رندِ محتسب) کو اسی مسلک کی دعوت دے!

دوسرا شعر:۔ شام و عراق و ہند و ایران (تمام اسلامی ممالک) مسلکِ عشق سے بیگانہ ہو چکے ہیں (خو بہ نبات کردہ اند) تن آسانی کی زندگی بسر کر رہے ہیں۔ تو ان راحت طلب (مادہ پرست) لوگوں کو آرزو (عشق) کی تلخی (لذت) سے آشنا کر۔

تیسرا شعر:۔ یم بلند موج، کنایہ ہے انائے مطلق یا ذاتِ باری تعالیٰ سے۔ اور آبجو، کنایہ ہے انائے مقید یا ذاتِ انسانی سے۔ مطلب شعر کا یہ ہے کہ تو بنی آدم کو عشق کی لذت (لذتِ سیلِ تند رو) سے آگاہ کر دے تاکہ ان میں حق تعالیٰ سے ملنے (اُس کا قرب حاصل کرنے) کا داعیہ (جذبہ) پیدا ہو جائے۔

چوتھا شعر:۔ عاشق بمنزلہ آتش ہے اور میری قیصری بمنزلہ خس و خاشاک ہے یعنی شانِ فقر کے سامنے قیصر و کسریٰ کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔

مقامِ فقر کے آگے سکندری کیا ہے خراج کی جو گدا ہو وہ قیصری کیا ہے

اور یہ واضح حقیقت (صداقت) فال و فرِ ملوک کا خاتمہ کرنے کے لئے بالکل کافی ہے یعنی عاشق کی نگاہ میں ملوکیت پرِ کاہ سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی ۱۲

تیسرا بند اس بند میں اقبال نے قلندری اور سکندری کا موازنہ کیا ہے۔

پہلا شعر:۔ کہتے ہیں کہ قلندری (درویشی) تمام تر جذبۂ کلیم ہے یعنی اس میں نبوت کی شان پائی جاتی ہے۔ قلندر دراصل نبی کا جانشین ہوتا ہے۔ اور فرائض بھی وہی انجام دیتا ہے۔ مگر اُسے نبی کہہ نہیں سکتے کیونکہ نبوت ختم ہو چکی ہے۔ اور سکندری (ملوکیت) تمام تر "سحرِ سامری" ہے یعنی یہ غیر اسلامی رسم ہے کیونکہ ہر سکندر (بادشاہ) اللہ کے بندوں کو اپنا بندہ بنانا چاہتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے ہر نبی نے یہی تعلیم دی ہے کہ اللہ کے علاوہ کسی (انسان) کی بندگی مت کرو۔

پس نظامِ ملوکیت، سراسر غیر اسلامی ہے۔

سحر سامری میں تلمیح ہے سامری کی طرف جو حضرت موسیٰؑ کے زمانہ میں ایک جادوگر تھا۔ اُس نے سونے کا بچھڑا بنایا تھا جس میں سے آواز نکلتی تھی۔ بہت سے یہودی اس کے پیرو ہو گئے تھے۔ آخر کار حضرت موسیٰؑ نے اس کا سحر اپنی روحانیت کے زور سے باطل کر دیا۔ مطلب یہ ہے کہ ملوکیت کو فقر (قلندری) سے وہی نسبت ہے جو سامری کو موسیٰؑ سے تھی۔

دوسرا شعر:— بادشاہ، انسانوں کو سپاہ کے ذریعہ سے اپنا غلام بناتا ہے لیکن درویش (قلندر) صرف نگاہ کی بدولت انسانوں کے قلوب پر حکمرانی کرتا ہے۔[1] قلندر کی پوری زندگی، صلح اور آشتی کی تصویر ہوتی ہے، وہ دوست اور دشمن سب پر مہربانی کرتا ہے۔[2] لیکن بادشاہوں کی تمام زندگی جنگ و جدل ہی میں بسر ہوتی ہے۔

---

[1] ہندوستان کی تاریخ اس کی مثالوں سے معمور ہے۔ حضرت خواجہ غریب نواز اجمیریؒ، حضرت خواجہ بختیار کاکیؒ، سلطان نظام الدین محبوبِ الٰہیؒ، خواجہ فرید الدین گنج شکرؒ، حضرت نصیر الدین چراغ دہلیؒ، سید گیسو دراز گلبرگہ (دکن)، حضرت میاں میر لاہوریؒ، شاہ نظام الدین اورنگ آبادیؒ، حضرت مجدد الف ثانیؒ (سرہندی) اور شیخ العرب والعجم حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکیؒ ان سب حضرات نے محض "نگاہ" کی بدولت ہندو اور مسلمان دونوں کے قلوب پر حکمرانی کی اور سلاطینِ عصر ان سے خائف اور لرزہ براندام رہتے تھے۔ ۱۲

[2] حضرت نصیر الدین چراغ دہلیؒ نے اپنے مرشد حضرت محبوب الٰہیؒ سے عرض کی کہ مجھے خلوت کی زندگی بسر کرنے کی اجازت دی جائے۔ حضرت نے فرمایا "نصیر الدین! مصلحت در این است کہ ہمیں شہر اقامت اختیار کنید ...... وجفائے مردماں باید کشید" چنانچہ چراغ دہلیؒ نے اسی حکم پر عمل کیا ایک رات ایک شخص ازراہِ حسد آپ کے حجرہ میں داخل ہوا اور اس شقی نے آپ پر خنجر سے کئی وار کئے .... جب خدام نے اسے گرفتار کیا اور چاہا کہ قتل کر دیں تو آپ نے منع فرمایا اور بوریئے کے نیچے سے چند درم نکال کر اسے دیئے اور فرمایا کہ جو زحمت تمہیں خنجر زنی سے پہنچی اس کی تلافی میں یہ چند درم (بقیہ مضمون صہ ۳۳۱)

تیسرا شعر:- قلندر اور بادشاہ دونوں فاتح عالم ہیں (دونوں کا مقصد دُنیا فتح کرنا ہے) اور دونوں یہ چاہتے ہیں کہ مرنے کے بعد ان کا نام زندہ رہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ دونوں کا نام زندہ رہتا ہے۔ مثلاً شاہجہاں اور حضرت میاں میر رح دونوں کا نام زندہ ہے مگر دوام حاصل کرنے کے طریقے میں فرق ہے۔ اول الذکر نے قاہری کا اور آخر الذکر نے دلبری کا طریقہ اختیار کیا۔ شاہجہاں کی اطاعت لوگوں نے ڈر کی وجہ سے کی مگر حضرت موصوف کی غلامی، محبّت کی بناء پر کی۔ اور اہل علم جانتے ہیں کہ

ع دلبری از قاہری اولیٰ تر است

نام تو دونوں کا زندہ ہے مگر جب شاہجہان کا نام زبانوں پر آتا ہے تو کسی کی گردن نہیں جھکتی۔ برعکسِ ایں حضرت میاں میر رح کا نام لیتے ہی دِل میں عقیدت کا دریا موجزن ہو جاتا ہے۔

چوتھا شعر:- پس اے مخاطب! تو اپنے اندر شانِ قلندری (فقر) پیدا کر لے تاکہ ملوکیت (سدِ سکندری) کا خاتمہ کر سکے۔ یاد رکھ سکندری دراصل ساحری ہے اور ساحری کا ابطال کرنا تیرا فرض منصبی ہے (کیونکہ تو حضرت کلیم علیہ السلام کا جانشین ہے) لہٰذا شانِ قلندری پیدا کر کے عصرِ حاضر کے سامریوں کا قلع قمع کر دے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۳۰) پیش کرتا ہوں انہیں میری خاطر سے قبول کر لو"

اقبالؔ نے جہاں جہاں اپنی تصانیف میں قلندری (درویشی) کی توصیف کی ہے وہاں انکے مدِ نظر یہی حضرات تھے نہ کہ وہ قلندر جو آجکل نظر آتے ہیں کیا خوب کہا ہے حافظ شیرازیؒ نے۔

ع نہ ہر کہ سر بتراشد قلندری داند ۱۲

فلکِ قمر

ایں زمین و آسماں ملکِ خداست   ایں مہ و پرویں ہمہ میراثِ ماست!
اندریں رہ ہر چہ آید در نظر   با نگاہِ محرمے اورا نگر
چوں غریباں در دیارِ خود مرو   اے ز خود گم اندکے بیباک شو!
ایں و آں حکمِ ترا بر دل زند   گر تو گوئی ایں مکن آں کن، کند
نیست عالم جز بتانِ چشم و گوش   اینکہ ہر فردائے او میرد چو دوش!
در بیابانِ طلب دیوانہ شو!   یعنی ابراہیمِ ایں بتخانہ شو!
چوں زمین و آسماں را طے کنی   ایں جہاں و آں جہاں را طے کنی
از خدا ہفت آسمانِ دیگر طلب   صد زمان و صد مکانِ دیگر طلب
بے خود افتادن لبِ جوئے بہشت   بے نیاز از ضربِ خوب و زشت
گر نجاتِ ما فراغ از جستجوست   گور خوشتر از بہشتِ رنگ و بوست!

اے مسافر جاں بمیرد از مقام
زندہ تر گردد ز پروازِ مدام!

ہم سفر با اختراں بودن خوش است   در سفر یک دم نیاسودن خوش است
تا شدم اندر فضا ہاے سپہر   آنچہ بالا بود زیر آمد نظر
تیرہ خاکے برتر از قندیلِ شب!   سایۂ من بر سرِ من اے عجب!
ہر زماں نزدیک تر نزدیک تر   تا نمایاں شد کہستانِ قمر
گفت رومی "از گماں ہا پاک شو   خو بگیر رسمِ رہِ افلاک شو

ماہ از ما دور و با ما آشنا ست | این نخستین منزل اندر راهِ ماست

دیر و زودِ روزگارش دیدنی است
غار ہائے کوہسارش دیدنی است"

آن سکوت آن کوہسارِ ہولناک | اندرون پُر سوز و بیرون چاک چاک
صد جبل از خاقطینؔ و یلدرم | بردہانش دود و نار اندر شکم
از درونش سبزہ سر برنزد | طائرے اندر فضائش پر نزد
ابرہائے نم ہوا ہا تند و تیز | بازمینِ مُردۂ اندر ستیز
عالمے فرسودہ بے رنگ و صوت | نے نشانِ زندگی در وے نہ موت!
نے بنا فش ریشۂ نخلِ حیات | نے بہ صُلب روزگارش حادثات!

گرچہ ہست از دودمانِ آفتاب
صبح و شامِ او نزاید انقلاب!

گفت رومیؔ "خیز و گامے پیش نہ | دولتِ بیدار را از کف مدہ
باطنش از ظاہر او خوشتر است | در قفارِؔ او جہانے دیگر است!
ہر چہ پیش آید ترا اے ہر دہوش | گیر اندر حلقہ ہائے چشم و گوش
چشم اگر بیناست ہر شے دیدنی است | در تراز وئے نگہ سنجیدنی است
ہر کجا رومیؔ برد آنجا برو | یک دو دم از غیرِ او بیگانہ شو"

دستِ من آہستہ سوئے خود کشید
تند رفت و بر سرِ غارے رسید

ؔخاقطین و یلدرم - کوہ ہائے آتش فشانِ قمر - ؔقفار - غار

فصل پنجم

تمہید:۔ یہاں سے اقبالؔ کی سیاحتِ عالمِ بالا کا آغاز ہوتا ہے۔ ناظرین کی سہولت کے لئے ہم اس فصل کا خلاصہ ذیل میں درج کرتے ہیں:۔

۱۔ شروع میں ایک تمہید ہے جس میں چار بند ہیں۔ پہلے بند میں اقبالؔ نے حیات کے متعلق اپنا نظریہ بیان کیا ہے۔ دوسرے بند میں رومیؒ نے اقبالؔ کو مشورہ دیا ہے کہ "از گماں ہا پاک شو"، تیسرے بند میں اقبالؔ نے کرۂ قمر کا حال بیان کیا ہے۔ چوتھے بند میں رومیؒ، اقبالؔ کو ایک غار کے اندر لے جاتے ہیں۔

۲۔ اس غار میں ایک ہندو رشی (وشوامتر) سے ملاقات ہوتی ہے جو رومیؒ سے دریافت کرتا ہے "ہمراہ تو کیست"؟ رومیؒ مناسب الفاظ میں اقبالؔ کو متعارف کرتے ہیں۔ رشی مذکور (جہانِ دوست) رومیؒ سے تین بنیادی سوالات کرتا ہے۔ مولٰنا ان کا جواب دیتے ہیں۔

اس کے بعد جہانِ دوست ایک فرشتہ سے اپنی ملاقات کا تذکرہ کرتا ہے اور اس ضمن میں مشرقی اقوام کو زندگی (ترقی) کا راز بتاتا ہے بعد ازاں جہانِ دوست، اقبالؔ کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور اس کی علمی قابلیت کا اندازہ کرنے کے لیے اس سے پانچ فلسفیانہ سوالات کرتا ہے اور جب اقبالؔ اس کو تسلی بخش جوابات دیتا ہے تو اس کو تو فلسفیانہ نکات کی تلقین کرتا ہے۔

۳۔ تلقینِ نکات کے بعد عارفِ ہندی پھر مشاہدۂ صفات میں مستغرق ہو جاتا ہے اور رومیؒ اور اقبالؔ دونوں غار سے باہر آتے ہیں تو سروش کا نغمہ سنتے ہیں۔

۴۔ غار سے نکل کر یہ دونوں وادیٔ یرغمید کی طرف روانہ ہوتے ہیں۔ راستہ میں رومیؒ، اقبالؔ کو شعر و شاعری کی حقیقت سے آگاہ کرتے ہیں۔ وادیٔ یرغمید میں پہنچکر رومیؒ، اقبالؔ کو چار طاسینِ نبوت" کے مضامین سے آگاہ کرتے ہیں۔
طاسینِ گوتم، طاسینِ زرتشت، طاسینِ مسیحؑ اور طاسینِ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم)
یہاں پہنچکر فلکِ قمر کی سیر ختم ہو جاتی ہے اور دونوں مسافر فلکِ عطارد کی طرف روانہ ہو جاتے ہیں۔ اب ہم ان مقامات کی شرح لکھتے ہیں۔

فلکِ قمر

پہلا بند:۔ کہتے ہیں کہ یہ کائنات، خدا کی ملکیت ہے اس لئے ہماری میراث (ملکیت) ہے اور ہمیں اس پر تصرف کا آئینی طور پر حق حاصل ہے۔ ہمارا فرض یہ ہے کہ ہر شئے کو غور سے دیکھیں (فطرت کا مطالعہ کریں) اور اس کے خواص معلوم کریں تاکہ اسے اپنے فائدہ کے لئے استعمال کر سکیں (اسی باقاعدہ مطالعہ اور مشاہدہ اور تجربہ کا اصطلاحی نام سائنس ہے)

یہ کائنات ہمارا دیار (شہر) ہے اس لئے ہمیں اس میں اس طرح رہنا چاہیئے جس طرح کوئی شخص اپنے وطن میں رہتا ہے ظاہر ہے کہ ہر شخص اپنے مولد اور منشاء یعنی اس شہر سے جس میں وہ پیدا ہوا ہے بخوبی واقف ہوتا ہے۔ اسی طرح ہمیں اس کائنات سے آگاہ ہونا چاہیئے۔

یہ کائنات ہماری خادم ہے، مخدوم نہیں ہے (جیسا کہ بعض مذاہب نے سمجھ رکھا تھا) اسی لئے ان مذاہب نے جمادات، نباتات اور حیوانات کی پرستش کا حکم دیا یعنی انسانوں سے کہا کہ تم بندر، گائے، نیل کنٹھ، سانپ اور پیپل کے درخت کو اپنا مخدوم سمجھو!

لیکن حقیقتِ حال برعکس ہے! یہ کائنات ہماری خادم ہے اس میں جو کچھ ہے وہ ہماری خدمت کے لئے ہے، ہر شئے ہماری مطیع ہے۔
اس کے بعد اقبال ہمیں اس کائنات کی حقیقت سے آگاہ کرتے ہیں۔ کہ اس کی کوئی حقیقت ہی نہیں ہے۔ اس کا وجود محض اعتباری ہے۔

نیست عالم جز بتانِ چشم و گوش
اینکہ ہر فردائے او میرد چو دوش

یعنی یہ عالم جس کی ہر ہر ادا پر ہم مٹے ہوئے ہیں (کون ہے جو زن، زر اور زمین کا دلدادہ نہیں ہے) دراصل ان "بتوں" کا مجموعہ ہے جن کو ہمارے حواس خمسہ نے تراش لیا ہے ورنہ غور سے دیکھو تو یہاں کسی شئے کو ثبات نہیں ہے۔ آج ہے کل نہ ہوگی۔ اور جو چیز آج نہایت حسین اور دلکش نظر آرہی ہے، چند روز یا چند سال کے بعد وہی شئے اس قدر بدصورت ہو جاتی ہے کہ اس کی طرف دیکھنے کو دل نہیں ہوتا۔ درحقیقت نہ عالم کا کوئی وجود ہے اور نہ اُن اشیاء کا، جو اس عالم میں پائی جاتی ہیں۔ یہ سب محض فریبِ نظر ہے جس میں ہم سب مبتلا ہیں اور اسی فریب کا نتیجہ ہے کہ اُن چیزوں کے لئے جن کا حُسن وجمال عارضی ہے ہم اُن چیزوں کو قربان کر دیتے ہیں جو دائمی ہیں۔ حالانکہ یہاں کسی شئے کو ثبات نہیں۔ کسی چیز کو قرار نہیں۔ ہم خوب جانتے ہیں کہ ہر آنے والا کل، اسی طرح فنا ہو جائے گا جس طرح گذرا ہوا کل فنا ہو گیا مگر پھر بھی اس دھوکہ میں کچھ ایسی دلکشی ہے کہ ہم جان بوجھ کر یہ دھوکہ کھاتے ہیں بلکہ مسلسل برسوں کھاتے رہتے ہیں یہانتک کہ موت آجاتی ہے۔ اس وقت آنکھ کھلتی ہے اور ہم یہ شعر پڑھتے ہوئے بصد حسرت و یاس بتکدے سے رخصت ہو جاتے ہیں:۔

وائے نادانی! کہ وقتِ مرگ یہ ثابت ہوا
خواب تھا جو کچھ کہ دیکھا جو سُنا افسانہ تھا[1]

---

[1] یہ مضمون قرآنِ حکیم کی اس آیت سے ماخوذ ہے۔ (بقیہ حاشیہ صد ۳۳۷)

اے مخاطب! مسلکِ عشق اختیار کر! (در بیابانِ طلب دیوانہ شو) تاکہ تو اس بت خانہ کو توڑ سکے۔ یہ دُنیا بمنزلہ بت خانہ ہے اور یہاں بے شمار بت ہیں۔ جن میں تین بت سب سے بڑے ہیں زَن، زَر اور زمین

اے مخاطب! عاشق کبھی نہیں مرتا۔ حیوانات بیشک مرتے ہیں اور وہ انسان بھی، جو عاشق نہیں ہیں۔ مگر عاشق تو زندۂ جاوید ہو جاتا ہے۔ اسی لئے جب تو اس دُنیا کو طے کر چکے یعنی جب ابتدائی مقامات طے کر چکے تو "از خدا ہفت آسمان دیگر طلب"

زندگی کا مقصد یہ نہیں ہے کہ انسان مرنے کے بعد بہشت میں آرام کی زندگی بسر کرے۔ اگر نجات کا مقصد یہی ہو کہ انسان جستجو (محبوب سے ملنے کی آرزو) سے فارغ ہو کر کسی نہر کے کنارے عالم مستی میں بیخود ہو کر گر پڑے اور گھنٹوں اسی حالت میں پڑا رہے تو بہشت سے قبر بلاشبہ خوشتر ہے۔

اے مخاطب! یاد رکھ کہ سکون، زندگی کے لئے پیام موت ہے۔ زندگی تو مسلسل حرکت اور پیہم جدوجہد کا نام ہے۔ زندگی کی ترقی "پرواز مسلسل" پر موقوف ہے۔ واضح ہو کہ یہ اقبال کا محبوب موضوع ہے اس پر انہوں نے بہت کچھ لکھا ہے۔ چند اشعار ذیل میں درج کرتا ہوں۔

سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی
فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی

زندگی جز لذتِ پرواز نیست
آشیاں با فطرتِ او ساز نیست

دوسرا بند زندگی کا فلسفہ یا اس کی ماہیت واضح کر چکنے کے بعد اب اقبال نفس مضمون کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور اپنی سیاحت کا احوال شروع کرتے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ میں نے مرشد رومی کے ساتھ

عالمِ بالا کی طرف پرواز شروع کی۔ یہانتک کہ جو اشیار مجھے اوپر دکھائی دیتی تھیں وہ اب نیچے نظر آنے لگیں۔ رفتہ رفتہ ہم قمر کے نزدیک پہنچ گئے اور اس کے کہستان ہمیں نظر آنے لگے۔

رومیؒ نے کہا "اب ہر قسم کے وہم و گمان کو دل سے نکال دو۔ اور اپنے آپ کو عالمِ بالا کی زندگی کا عادی بنالو۔ اب ہم کرۂ ارض سے چل کر کرۂ قمر میں پہنچنے والے ہیں۔ یہ ہمارے سفر کی پہلی منزل ہے آؤ اس کے غاروں کی سیر کرنے چلیں

ع
غارہائے کوہسارش دیدنی است

تیسرا بند رومیؒ اور اقبالؔ دونوں کرۂ قمر میں پہنچے۔ یہاں اُن کو بہت سے پہاڑ نظر آئے اور ان میں سے بعض آتشیں تھے۔

ع
بر دہانش در دو تار اندر شکم

یہ پہاڑ بالکل خشک اور ویران تھے۔ نہ کہیں سبزہ تھا نہ کوئی پرند نظر آتا تھا۔ چونکہ زمین مُردہ تھی اس لئے کہیں زندگی کا نشان نہ تھا۔

چوتھا بند رومیؒ نے اقبالؔ سے کہا کہ "آؤ اس کے ایک غار کے اندر چلیں" چنانچہ یہ کہہ کر رومیؒ نے اقبالؔ کا ہاتھ تھاما اور اسے ایک غار کی طرف لے چلے، جہاں ایک عارفِ ہندی، خلوت کی زندگی بسر کر رہا تھا، اہلِ ہند اس کو "جہاں دوست" کہتے ہیں۔

عارفِ ہندی بیکے از غارہائے قمر خلوت گرفتہ

اُس عارفِ ہندی سے ملاقات جسے اہلِ ہند جہاں دوست کہتے ہیں

واہلِ ہند اورا ”جہاں دوست“ می گویند

من چو کوران دست بر دوشِ رفیق — پا نہادم اندران غارِ عمیق
ماہ را از ظلمتش دل داغ داغ — اندرو خورشید محتاجِ چراغ
وہم و شک بر من شبیخون ریختند — عقل و ہوشم را بدار آویختند!
راہ رفتم رہزنان اندر کمین — دل تہی از لذتِ صدق و یقین!
تا نگہ را جلوہ ہا شد بے حجاب — صبحِ روشن بے طلوعِ آفتاب!
وادیٔ ہر سنگِ او زنار بند — دیو سار از نخلہائے سر بلند
از سرشتِ آب و خاک است این مقام — یا خیالم نقش بندد در منام!
در ہوایش بوئے ذوق و سرور — سایہ از تقبیلِ خاکش عینِ نور
نے زمینش را سپہرِ لاجورد — نے کنارش از شفقہا سرخ و زرد
نور در بندِ ظلام آنجا نبود — دود گردِ صبح و شام آنجا نبود
زیرِ نخلے عارفے ہندی نژاد — دیدہ ہا از سرمہ اش روشن سواد
موئے بر سر بستہ و عریاں بدن — گردِ او مارے سفیدے حلقہ زن!
آدمے از آب و گل بالاترے — عالم از دیرِ خیالش پیکرے!
وقتِ او را گردشِ ایام نے — کارِ او با چرخِ نیلی فام نے

گفت با رومی کہ ہمراہِ تو کیست؟
در نگاہش آرزوئے زندگیست؟

رومیؒ

مردے اندر جستجو آوارۂ — ثابتے با فطرتِ سیّارۂ!
پختہ تر کارش ز خامیہائے او — من شہیدِ ناتمامیہائے او
شیشۂ خود را بگردوں بستہ طاق — فکرش از جبریل می خواہد صداق[۱]!
چوں عقاب افتد بصیدِ ماہ و مہر — گرم رو اندر طوافِ نہ سپہر
حرف با اہلِ زمیں رندانہ گفت — حُور و جنّت را بت و بتخانہ گفت!
شعلہ ہا در موجِ دودش دیدہ ام — کبریا اندر سجودش دیدہ ام!
ہر زماں از شوق می نالد چو نال — می کشد او را فراق و ہم وصال!
من ندانم چیست در آب و گلش
من ندانم از مقام و منزلش!

اقبالؔ کہتے ہیں کہ میں نے اندھوں کی طرح اپنے رفیق کے دوش پر ہاتھ رکھا اور اس غارِ عمیق کے اندر داخل ہوا۔ شروع میں تو بہت تاریکی تھی مگر کچھ دور جانے کے بعد روشنی نظر آئی۔ اگرچہ آفتاب کہیں نظر نہیں آتا تھا۔ مگر وہ "صبحِ روشن" کے آثار ہر طرف نمایاں تھے۔ اس غار کے اندر ایسی گھاٹیاں تھیں جن کا ہر پتھر "زنار بند" تھا۔ یعنی پتھروں پر دھاریاں پڑی ہوئی تھیں۔ دور سے ایسی نظر آتی تھیں جیسے کسی نے ان کو جنیؤ پہنا دیا ہے اور سربلند درختوں کی وجہ سے وہ وادیاں "دیوساد" (دیوں کے رہنے کی جگہ) معلوم ہوتی تھیں۔ وہاں ایک درخت کے نیچے ایک ہندی نژاد عارف بیٹھا ہوا تھا وہ عریاں بدن تھا۔

۱؎ صداق: روشنائی

اور بالوں کا جوڑا اس کے سر پر بندھا ہوا تھا۔ اور اس کے گرد ایک سفید سانپ حلقہ زن تھا۔ اس نے رومیؔ سے پوچھا کہ آپ کے ساتھ یہ کون شخص ہے؟ مجھے اس کی نگاہوں میں جاودان ہونے کی آرزو نظر آتی ہے!

جہاں دوست

واضح ہو کہ "جہاں دوست" سے "وشوامتر" مراد ہے جو دراصل ایک چھتری کا راجہ تھا۔ (چھتری یا کشتری، ہندوؤں میں برہمنوں کے بعد دوسری اونچی ذات ہے) کان، کج برہمن اپنے آپ کو اسی کی اولاد بتاتے ہیں۔ اس کا دارالحکومت قنوج تھا۔ چونکہ بہت علم دوست اور محب حکمت تھا اس لئے بڑے بڑے پنڈتوں سے علم حاصل کیا اور مناظرے میں مہارت تامہ بہم پہنچائی۔ چنانچہ اس نے اپنے زمانہ کے مشہور برہمن عالم ویشسٹ (جس نے یوگ فلسفہ پر ایک کتاب لکھی ہے) سے مناظرہ کیا تھا۔ اگرچہ وہ چھتری تھا مگر اس نے "تپسیا" (ریاضت) کی بدولت برہمن کا مقام حاصل کر لیا۔ (تفصیل کیلئے دیکھو منو ۷۔۔۴۲)

رامائن کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ راجہ رام چندر کا اتالیق بھی تھا۔ اس نے اپنی علمیت، ہمہ دانی، طاقت لسانی اور تپسیا (ریاضت مجاہدات مراقبات) کی بدولت راج رشی اور برہم رشی کے خطابات حاصل کئے۔ رفتہ رفتہ اس نے اتنا اونچا مقام حاصل کر لیا کہ دیوتاؤں کے سردار راجہ اندر کو یہ خوف پیدا ہوا کہ کہیں وہ دیوتاؤں سے بھی نہ بڑھ جائے اس لئے اندر نے اس کی تپسیا کو بھنگ (خراب) کرنے کے لئے اور اس کے زہد کو باطل کرنے کے لئے عالم بالا کی دو حسین ترین دیویوں (منیکا دیوی اور رمبھا دیوی) کو اس کے پاس بھیجا۔ اگرچہ منیکا حسن و جمال میں رمبھا سے کمتر تھی مگر اس کی باتوں میں اس غضب کی دلکشی تھی کہ وشوامتر انجام کار اس کی زلف گرہ گیر کا اسیر ہو کر ہوش و خرد دونوں ہی سے بیگانہ ہو گیا، اور عالم وارفتگی میں اس فعل کا ارتکاب کر بیٹھا جس سے سارا "زہد و تقویٰ" کافور ہو گیا، اور نو ماہ کے بعد اس حرکت کا نتیجہ "شکنتلا" کی

شکل میں ظاہر ہوا۔

رگوید میں وشوامتر اور وشیشٹ میں منافقات کا حال کئی جگہ مرقوم ہے وجہ منافقت یہ تھی کہ راجہ سوداس نے دونوں کو شاہی پروہت (راج گرو) مقرر کر دیا تھا لہذا دونوں ایک دوسرے کو نیچا دکھانے کی فکر میں رہتے تھے۔ علم کا غرور ساری دنیا میں مشہور ہے! یہ بات بھی غور طلب ہے کہ رگ وید کے تیسرے منڈل کے تمام اشلوک وشوامتر ہی کے بنائے ہوئے ہیں جن کو ہمارے آریہ سماجی دوست، عدمِ علم کی بناء پر الہامی ہی نہیں بلکہ ازلی بھی سمجھتے ہیں!

ایک ضمنی بحث

یہاں ایک سوال یہ ہو سکتا ہے کہ اقبال نے وشوامتر کا ذکر کیوں کیا؟ اس سوال کے دو جواب ہو سکتے ہیں۔ پہلا جواب صرف وشوامتر کی شخصیت کو مدِ نظر رکھ کر یہ ہے کہ اقبال نے غیر ممالک کے حکما یا عرفا کے مقابلہ میں اپنے وطن کے ایک عارف (جوگی یا یوگی) کو ترجیح دی اور اس طرح انہوں نے اس حقیقت کو واضح کیا کہ انہیں اپنے وطن سے محبت تھی اور ان کا دل تعصب سے پاک تھا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ انہیں وشوامتر کی زبان سے اہلِ وطن کو ایک پیغام دینا تھا جس کا ذکر آئندہ ہوگا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ انہیں دراصل یہ دکھانا بھی منظور تھا کہ وشوامتر اپنے علم و فضل کے باوجود عارفِ رومیؒ کے مرتبہ کو نہیں پہنچ سکا اس نے فلسفہ کے انتہائی سوالات مرشد رومیؒ سے کئے اور انہوں نے ان کے جوابات دے کر اسے مطمئن کیا۔

دوسرا جواب اس کتاب کے جملہ افراد کو مدِ نظر رکھ کر دیا جا سکتا ہے، وہ یہ ہے کہ ہر مصنف (ہر شخص) اپنے مذاق اور رجحانِ طبع کے مطابق بعض افراد کو دوسروں کے مقابلہ میں محبوب رکھتا ہے اور ایسے ان میں ایسی خصوصیات نظر آتی ہیں جو اس کی رائے میں دوسروں میں نہیں ہوتیں۔ اگر میں جاوید نامہ لکھتا تو ان افراد کا تذکرہ کرتا

جن کو میں پسند کرتا ہوں۔ مثلاً عورتوں میں رضیہ سلطانہ، بائی پینتیا، چاند بی بی اور رانی لکشمی بائی کو اپنی کتاب میں ضرور جگہ دیتا اور مردوں میں شیخ شہاب الدین مقتولؒ، شیخ اکبر حضرت محی الدین ابنِ عربیؒ، سلطان محمود بیگڑہ، حضرت شاہ ولی اللہؒ اور شیخ العالم حضرت فریدالدین گنجِ شکر اجودھنیؒ کا تذکرہ ضرور کرتا۔

باز آمدم بر سرِ مطلب، جب جہاں دوست نے مرشد رومیؒ سے یہ سوال کیا کہ آپ کے ساتھ یہ کون شخص ہے جس کی نگاہوں میں زندگی کی آرزو ہے یعنی جو حیاتِ جاوداں کا آرزو مند ہے تو انہوں نے جواب دیا۔

۱۔ یہ وہ شخص ہے جو حقیقت کی جستجو میں سرگرم ہے۔ طالبِ حق ہے، حق کی طلب میں ثابت قدم ہے حق کی تلاش میں سرگرداں ہے۔

اس مصرع میں اقبال نے 'ثابت' اور 'سیارہ' دو لفظ استعمال کر کے اپنی شخصیت کو واضح کیا ہے۔ یوں بھی صنعتِ تضاد کی وجہ سے اس مصرع میں بہت شاعرانہ خوبی پیدا ہو گئی ہے۔ ثابت وہ ہے جو ایک جگہ قائم ہو اور سیار یا سیارہ وہ ہے جو متحرک ہو اور یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔

طالبِ حق، حق کی تلاش کرتا ہے یہ گویا اس کا مقصدِ حیات ہے اور مقصد ہمیشہ متعین ہوتا ہے لہٰذا مقصد انسان کی زندگی میں رنگِ ثبات پیدا کر دیتا ہے مقصد بمنزلہ مرکز ہوتا ہے اور مرکز ہمیشہ ساکن رہتا ہے۔

لیکن حق کی تلاش میں انسان ہر وقت سرگرداں (آوارہ) رہتا ہے۔ اسے ایک جگہ قرار نہیں ہوتا۔ یعنی وہ تلاشِ حق میں مختلف مقامات کی سیر کرتا ہے۔ دوسرے معنی یہ ہیں کہ اسے ذہنی طور پر مختلف حالات میں سے گذرنا پڑتا ہے مثلاً حق کی تلاش میں امام غزالیؒ کچھ دنوں تک فلسفی رہے پھر معتزلی بنے، پھر ان پر تشکیک کا رنگ غالب ہوا، آخر کار تصوّف کے دامن میں پناہ ملی۔

۲۔ اگرچہ وہ بظاہر خام ہے یعنی ابھی اسے معرفت حاصل نہیں ہوئی ہے مگر اس کا

یہ احساس کہ میں ابھی خام ہوں اُس کی پختگی کا ضامن (ذریعہ) بن گیا ہے۔

مولانا رومؒ نے اس جگہ یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ انسان کی ترقی اس بات پر موقوف ہے کہ وہ ہمیشہ اپنے کو خام (کم علم) سمجھے۔ جب وہ اپنے کو پختہ (کامل) سمجھنے لگے گا تو اس کی ترقی رُک جائے گی۔ ارشادِ نبویؐ اس حقیقت پر شاہد ہے:۔

"مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ" اے اللہ! ہم نے تجھے اس طرح نہیں پہچانا یا ہم تجھے اس طرح نہ پہچان سکے جس طرح پہچاننے کا حق ہے۔ حضورؐ نے یہ فرما کر ہمیں ترقی کا راستہ دکھا دیا۔ عارف ہر منزل پر پہنچ کر یہی سمجھتا ہے کہ مجھے ہنوز معرفتِ تامہ حاصل نہیں ہوئی۔ اس لئے وہ مزید جدوجہد کرتا ہے۔ اس طرح وہ ہمیشہ حق تعالیٰ سے قریب تر ہوتا جاتا ہے اور چونکہ تجلیات کی نہ کوئی حد ہے نہ انتہا اس لئے سالک کی ترقی کی بھی کوئی حد نہیں ہے۔

"مولانا فرماتے ہیں کہ میں اس کی خامیوں (ناتمامی ہائے او) ہی پر فریفتہ ہوں یعنی مجھے اس کی یہی ادا تو دل و جان سے پسند ہے کہ وہ معرفت میں ترقی کر رہا ہے مگر اپنے کو ناتمام (خام) سمجھتا ہے۔

۳۔ "شیشہ خود را بگردوں الخ

شیشہ کنایہ ہے قلب سے۔ کہتے ہیں کہ اُس نے اپنے دل کو عالمِ بالا سے وابستہ کر لیا ہے، مادیات سے بلند تر ہو چکا ہے یعنی وہ حیات کے بنیادی مسائل میں منہمک ہے اور اس کی فکر (قوتِ تفکر) اتنی بلند ہے کہ جبرئیل سے رونمائی کی طالب ہے، یعنی وہ علم کے اعتبار سے بہت بلند مقام پر فائز ہے۔ (یہ ایک شاعرانہ اندازِ بیان ہے علمی مقام کی رفعت کے اظہار کے لئے)

۴۔ وہ "ماہ و مہر" کا شکار کرنا چاہتا ہے اور "نہ سپہر" کا طواف کر رہا ہے یعنی عالمِ روحانیت میں بلند مقام حاصل کر چکا ہے۔

۵۔ وہ چونکہ حقیقت کا جویا ہے اس لئے دُنیا والوں سے عارفانہ انداز میں گفتگو کرتا ہے اور "حور و جنت" کے تصور سے مطمئن نہیں ہے یعنی اس کا مطمعِ نظر

"حور و جنت" نہیں ہے بلکہ وہ خالقِ "حور و جنت" سے ملنے کا متمنی ہے۔

۶۔ موجِ دود، کنایہ ہے مادی زندگی سے اور شعلہ کنایہ ہے رنگِ معرفت سے مطلب یہ ہے کہ اس کی زندگی بظاہر مادی ہے مگر اس مادی زندگی میں عشق کا رنگ پوشیدہ ہے۔ وہ سراپا طالبِ حقیقت ہے اور اس کے سجدوں میں بڑی عظمت اور بلندی پائی جاتی ہے۔

ع۔ کبریا اندر سجودش دیدہ ام

یہ شاعرانہ اندازِ بیان ہے اس حقیقت کے اظہار کے لئے کہ وہ مقبولِ بارگاہِ ایزدی ہے۔ یعنی اگرچہ بذاتِ خود وہ ساجد ہے مگر اس میں مسجود کا عکس نظر آتا ہے۔

۷۔ اس پر ہر وقت عشق و محبت کا جذبہ طاری رہتا ہے اور اس کی کیفیت یہ ہے کہ نہ اسے فراق پسند آتا ہے نہ وصال۔

ع۔ می کشد او را فراق و ہم وصال

اس مصرع میں اقبال نے عاشقِ صادق کی نفسیاتی کیفیت بیان کر دی ہے۔ عاشقِ صادق، محبوب سے ملنا چاہتا ہے اس لئے فراق پسند نہیں کرتا۔ لیکن وہ جانتا ہے کہ وصال کے بعد طلب ختم ہو جائے گی اور طلب ہی میں ساری لذت پوشیدہ ہے اس لئے وہ وصال کو بھی پسند نہیں کرتا۔ لہٰذا اس کی زندگی مسلسل اضطراب بن جاتی ہے۔

۸۔ اقبال نے آخری شعر میں کہ

ع۔ من ندانم چیست در آب و گلش الخ

اس حقیقت کو واضح کیا ہے کہ نہ تو کوئی شخص آدم کی حقیقت سے واقف ہو سکتا ہے اور نہ اس کے مقام کو متعین کر سکتا ہے۔ چنانچہ خود اقبال کہتے ہیں ؎

طلسمِ بود و عدم جس کا نام ہے آدم
خدا کا راز ہے قادر نہیں ہے جس پہ سخن

جہان دوست

عالم از رنگ است و بے رنگی است حق
چیست عالم؟ چیست آدم؟ چیست حق؟

جہاں دوست نے یہ بات سن کر رومیؒ سے یہ کہا کہ " عالم (جہان) رنگ سے ہے یعنی تعینات اور تقیدات کا مجموعہ ہے۔ جس شئے کو دیکھو وہ متعین ہے متشکل ہے اور متشخص ہے۔ " رنگ " کنایہ ہے قید سے یعنی ہر شئے مقید ہے، کوئی نہ کوئی شکل (رنگ) رکھتی ہے۔ اور حق بے رنگی کا نام ہے یعنی حق تمام تعینات اور تشخصات سے بری اور بالاتر ہے۔ اس کی نہ کوئی شکل ہے نہ صورت۔ اندریں حالات سوال یہ ہے کہ عالم کیا ہے؟ آدم کیا ہے؟ اور حق کیا ہے؟

رومیؒ

آدمی شمشیر و حق شمشیر زن
عالم ایں شمشیر را سنگِ فسن!

شرق حق را دید و عالم را ندید
غرب در عالم خزید از حق رمید

چشم بر حق باز کردن بندگی است
خویش را بے پردہ دیدن زندگی است!

بندہ چوں از زندگی گیرد برات
ہم خدا آں بندہ را گوید صلوٰت!

ہر کہ از تقدیرِ خویش آگاہ نیست
خاکِ او با سوزِ جاں ہمراہ نیست

وشوامتر نے مرشد رومیؒ سے فلسفہ کے تین بنیادی سوالات دریافت کئے ہیں بلکہ فلسفہ نام ہی ہے ان سوالات کے جوابات کی کوشش کا۔ ڈھائی ہزار سال سے یہی تین سوالات تمام دُنیا کے حکماء، فلاسفہ اور صوفیہ کی فکر کا محور بنے ہوئے ہیں۔ افلاطون، ارسطو، پلوٹائنس، گوتم، کپل، پتانجلی، شنکراچاریہ، شیخ اکبرؒ اور شیخ مقتولؒ سے لے کر کانٹ، ہیگل، شوپن ہار، بریڈلے، وارڈ، برگساں اور رسل تک سارے حکماء نے انہی تین سوالات کا جواب دینے کی کوشش کی ہے، لیکن یہ عقدہ کسی فلسفی سے حل نہ ہو سکا۔

اسی لئے حافظ شیرازی نے اپنے مخصوص انداز میں ہمیں یہ مشورہ دیا:۔

حدیث از مطرب و مے گو و رازِ دہر کمتر جو
کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معما را

حافظ کہتے ہیں کہ حکمت (فلسفہ) کی مدد سے کوئی شخص اس معمے کو حل نہیں کر سکتا کہ "عالم" کہاں سے آیا ہے یا کیسے پیدا ہوا ہے؟ اس لئے "مطرب و مے" کی بات کرو کہ وہ بآسانی سمجھ میں آسکتی ہے۔ مطرب سے مطرب بھی مراد ہو سکتی ہے اور مرشد بھی۔ مے سے مے ارغوانی بھی مراد ہو سکتی ہے اور شرابِ معرفت بھی۔ اب پڑھنے والے کو اختیار ہے جو مفہوم مرغوبِ طبع ہو، اختیار کر لے۔

بہر حال حافظ کا قول تو اپنی جگہ بالکل بجا ہے کہ عقل کی مدد سے "رازِ دہر" نہیں کھل سکتا۔ اکبر الہ آبادی نے اسی مضمون کو یوں ادا کیا ہے:۔

صدیوں فلاسفی کی چناں و چنیں رہی
لیکن خدا کی بات جہاں تھی وہیں رہی

انکشافِ رازِ ہستی عقل کی حد میں نہیں
فلسفی یاں کیا کرے اور سارا عالم کیا کرے

چونکہ وشوا متر اپنے زمانہ کا بہت بڑا عالم تھا۔ اور وہ اپنی زندگی میں انہی مسائل پر غور و فکر کرتا رہا اس لئے قدرتی طور پر اس نے مرشدِ رومیؒ سے یہی بنیادی سوالات دریافت کئے۔

عارفِ رومیؒ چونکہ صوفی ہیں اس لئے انہوں نے ان سوالات کا جواب تصوف کے زاویۂ نگاہ سے دیا ہے یعنی شیخ اکبرؒ کی تلقین کے مطابق وحدت الوجود کی روشنی میں، ان مسائل کا حل پیش کیا ہے۔ مثنوی کے پہلے دفتر میں انہوں نے اپنا مسلک (ان سوالات کا جواب) اس شعر میں واضح کر دیا ہے:۔

جملہ معشوق است عاشق پردۂ
زندہ معشوق است عاشق مردۂ

معشوق کنایہ ہے ذاتِ حق تعالیٰ سے اور عاشق کنایہ ہے ذاتِ عبد سے "پردہ" سے تعین مراد ہے۔ زندہ سے فاعل مراد ہے "مُردہ" سے محکوم اور طابع مُراد ہے۔ غالباً اب شعر کا مفہوم واضح ہو گیا ہو گا کہ

یہ ساری کائنات، معشوقِ حقیقی کی جلوہ گاہ ہے۔ ہر شئے سے وہی ظاہر ہو رہا ہے۔ انسان (آدم) محض ایک پردہ (تعین) ہے اس پردہ کے پیچھے وہی کارفرما ہے۔ کسوتِ لیلیٰ میں وہی اپنا جمال دکھا رہا ہے، اور لباسِ مجنوں میں وہی درسِ عشق دے رہا ہے۔

زدریا موجِ گوناگوں برآمد | زبے چونی برنگِ چوں برآمد
گہے در کسوتِ لیلیٰ فرو شد | گہے در صورتِ مجنوں برآمد (مغربی)

لے اس تحریر سے یہ نہ سمجھا جائے کہ میں وشوا متر یا کپل یا گوتم یا رام چندر یا کرشن کو تواریخی شخصیت یقین کرتا ہوں۔ یہ سب لوگ روایتی ہستی رکھتے ہیں۔ ان میں سے کسی کی ہستی یا شخصیت تاریخی طور پر ثابت نہیں ہو سکتی۔ ہندوستان کی تاریخ (صحیح معنوں میں) چوتھی صدی عیسوی سے شروع ہوتی ہے۔ ان لوگوں کی شخصیت محض افسانوی ہے۔ جس پر کوئی اعتماد نہیں کیا جا سکتا ۱۲

تخلیقِ عالم کے لیے "مواد" باہر سے نہیں آیا۔ کیونکہ 'وجود' سے باہر کچھ نہیں ہے۔ بلکہ

نخستیں بادہ کاندر جام کردند
زچشمِ مستِ ساقی وام کردند (عراقیؒ)

یہ کائنات (مادہ) حق تعالیٰ کے اسماء و صفات کا عکس ہے۔ دگر ہیچ۔

عراقی کا یہ شعر دراصل قرآنِ حکیم کی اس آیت کی تفسیر ہے:۔

اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ

اللہ ہی آسمانوں اور زمین کا نور ہے یعنی یہ کائنات اسی کے نور کا ظہور ہے

معمور ہو رہا ہے عالم میں نور تیرا
از ماہ تا بماہی سب ہے ظہور تیرا

نیز یہ حدیثِ قدسی کہ "کُنْتُ کَنْزًا مَخْفِیًا فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ" اسی مضمون کی طرف رہنمائی کرتی ہے کہ

ع: ایں ہمہ نقشِ دو عالم نیست اِلّا نقش بند

خلاصۂ کلام اینکہ جب حق تعالیٰ نے اپنے اسماء و صفات کو اپنا غیر فرض کیا تو اسی کا نام عالم ہو گیا، یعنی اُن کا اپنے اسماء کو اپنا غیر تصور کرنا ہی اصلِ عالم ہے۔ اس کے علاوہ عالم کی اور کچھ حقیقت نہیں ہے۔

یہ عالم اِن بے شمار اسماءِ حسنہ کا عکس (ظل) ہے جو ہر لحظہ و ہر آن "کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِیْ شَاْنٍ" کے سرچشمہ سے اُبل رہے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ یہ مظاہر، حقائقِ عالم ہیں، مگر ظاہر خود، ذاتِ حق ہی ہو رہی ہے۔ اس لئے کہ غیر اللہ کا تو وجود نہیں ہے اس کے سوا کوئی تو موجود ہی نہیں ہے۔

جس طرح حق تعالیٰ نے اپنی صفات کو اپنا غیر تصور کر کے عالم بنا دیا اسی طرح اپنی ذات کو اپنا غیر فرض کر کے آدم پیدا کر دیا عالم میں صفات منعکس ہیں، آدم میں ذات منعکس ہے بقول شیخِ اکبرؒ یہ کائنات بمنزلہ مراۃ (آئینہ) ہے اور آدم اس

آئینہ کے بمنزلہ جلاء ہے اور حق تعالیٰ اِس آئینہ کے مُجلّی (جلا دینے والے) بھی ہیں اور خود اس میں متجلّی (جلوہ دکھانے والے) بھی ہیں۔

(۱) جِلا بھی وہی ہے

(۲) جِلا دینے والے بھی وہی ہیں

(۳) جلوہ گر بھی وہی ہیں۔

اسی لئے انائے مقیّد میں محدود رنگ میں اور ناقص طور پر وہی اوصاف پائے جاتے ہیں (سوائے اس کے کہ انائے مقیّد اپنے وجود کے لئے انائے مطلق کا محتاج ہے) جو انائے مطلق میں بدرجۂ اتم موجود ہیں۔ بس ایک بات میں فرق ہے اور وہ یہ کہ انائے مطلق "غنی" ہے، واجب الوجود ہے، بذاتِ خود موجود ہے اور انائے مقیّد "محتاج" ہے، ممکن الوجود ہے، واجب کے موجود کرنے سے موجود ہوا ہے۔ بالفاظِ دگر وہ واجب کا پرتو ہے۔ چنانچہ عارفِ رومیؒ خود یہی فرماتے ہیں:۔

توز نورِ لایزالی ز درد نہ خوش جمالی
تو ز فیضِ ذوالجلالی کہ تو پرتوِ خدائی

یعنی اے انسان! اپنے مرتبہ اور مقام کو پہچان! تو حق تعالیٰ کے نور سے ہے اسی لئے تیرا باطن اس قدر حسین وجمیل ہے، اور تو اُس ذوالجلال کے فیض سے ہے یعنی تو اس کا پرتو ہے۔

شیخ اکبرؒ، مرشدِ رومیؒ، عارفِ جامیؒ، شیخ عراقیؒ، خواجہ باقی باللہؒ، حضرت مجددِ الفِ ثانیؒ، حضرت مجدد دہلویؒ، حضرت ملا بحر العلوم لکھنویؒ اور سیدی مرشدی حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکیؒ اُن سب بزرگوں کا عقیدہ یہی ہے کہ انسان کا وجود، حق تعالیٰ کے وجود کا پرتو یا عکس یا ظل ہے، کیونکہ قرآن حکیم کی تعلیم یہی ہے کہ حق تعالیٰ کا وجود، حقیقی اور اصلی ہے انسان کا وجود، ظلی ہے۔

اس تمہید کے بعد اب ہم مرشدِ رومیؒ کے جواب باصواب (وجودِ اصلی

اقبالؔ کا مسلک ہے) کی تشریح درج کرتے ہیں :- فرمایا

آدمی شمشیر حق شمشیر زن
عالم ایں شمشیر را سنگِ فسن

سنگِ فسن (فساں) اس پتھر کو کہتے ہیں جس پر تلوار یا کٹار کی دھار کو تیز کرتے ہیں۔

واضح ہو کہ مولانا نے ان سوالات کا جواب فلسفۂ تصوف کی روشنی میں دیا ہے ہم اس بات کو واضح کر چکے ہیں کہ تصوف میں "دوئی" عینِ ضلالت وگمراہی ہے۔

حلول واتحاد ایں جا محال است
کہ در وحدۃ دوئی عینِ ضلال است (گلشن راز)

وجود کُلی طبعی نہیں ہے بلکہ جزئی حقیقی ہے اور فردِ واحد (حق تعالیٰ) میں منحصر ہے۔ پس اس کے سوا اور کوئی (حقیقی معنی میں) موجود نہیں ہے یعنی

لَا موجود اِلَّا اللّٰہ

اقبالؔ نے اپنی تصانیف میں اس حقیقت کو مختلف الفاظ میں واضح کیا ہے، اس جگہ صرف دو شعر نقل کرتا ہوں :-

از ضمیرِ کائنات آگاہ اوست
تیغِ "لَا موجود اِلَّا اللّٰہ" اوست (مسافر ۱۹۳۳ء)

چساں مومن کند پوشیدہ را فاش
ز "لَا موجود اِلَّا اللّٰہ" دریاب (ارمغان ۱۹۳۸ء)

حاصلِ کلام اینکہ وجود واحد ہے۔ اور اُسی ذاتِ واحد نے بلباسِ تعینات یہ محفل سجائی ہے، ہر جگہ اُسی کی جلوہ آرائی ہے۔ وہی تماشا ہے وہی تماشا گر ہے اور وہی تماشائی ہے۔

ع خود کوزہ و خود کوزہ گرد خود گلِ کوزہ

یہ عالَم اور آدم نہ نیست سے ہست ہوا ہے اور نہ عدم سے موجود ہوا ہے کیونکہ نہ نیستی سے ہستی ممکن ہے اور نہ عدم سے وجود نکل سکتا ہے دونوں باتیں عقلِ سلیم اور وجدانِ صحیح کے خلاف ہیں۔ چنانچہ قرآنِ حکیم فرماتا ہے:۔

أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ؟

یہ لوگ جو ہمارا انکار کرتے ہیں ذرا ان سے پوچھو تو سہی! کیا اِن کا عقیدہ یہ ہے کہ یہ نیستی یا عدم (غیر شئے) سے پیدا ہوئے ہیں یا انہوں نے خود اپنے کو پیدا کیا ہے؟

غور کیجئے! قرآنِ حکیم نے کس قدر زبردست فیصلہ کن اور مؤثر استدلال کیا ہے! مخالفین یا منکرینِ ذاتِ باری تعالیٰ سے معارضہ کیا ہے کہ اگر تم خدا کی ہستی کا انکار کرتے ہو تو بتاؤ تم کہاں سے اور کیسے پیدا ہوئے؟ اب دو ہی صورتیں فرض کی جا سکتی ہیں:۔

(ا) یا یہ تسلیم کرو کہ تم "غیر شئے" یعنی عدم یا نیستی سے پیدا ہوئے ہو مگر یہ بات، خلافِ عقل اور خلافِ مشاہدہ اور خلافِ وجدان ہے۔ کوئی شخص یہ تسلیم نہیں کر سکتا کہ معدوم سے موجود نکل سکتا ہے۔ عدم تو ضد ہے وجود کی پھر اس سے وجود کیسے ظاہر ہوگا؟ کیا کوئی شخص یہ تسلیم کر سکتا ہے کہ سنکھیا سے "آبِ حیات" نکل سکتا ہے؟ خرگوش کے پیٹ سے ہاتھی نکل سکتا ہے؟ اندرائن کے درخت سے انگور حاصل ہو سکتے ہیں؟ کیا کوئی شخص بجھے ہوئے چراغ سے اپنا چراغ جلا سکتا ہے؟ کیا کوئی شخص پانی سے آگ نکال سکتا ہے؟ اگر ان سوالات کا جواب نفی میں ہے تو پھر نیستی سے ہستی کیسے نکل سکتی ہے؟

(ب) یا یہ تسلیم کرو کہ تم میں سے ہر شخص خود ہی اپنا خالق ہے۔ مگر یہ مفروضہ بھی خلافِ عقل اور خلافِ مشاہدہ ہے تو قرآنِ حکیم سوال کرتا ہے کہ تم وجود کیسے ہوئے؟ ضرور کوئی واجب الوجود ہے جس نے تمہیں موجود کیا۔ اسی کو قرآن "اللہ" کہتا ہے۔

اور ہمارے یہ رسولِ برحق جن کا نامِ نامی محمد مصطفیٰ احمدِ مجتبیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) ہے۔ اسی کی طرف تمہیں دعوت دے رہے ہیں۔ چنانچہ قرآن فرماتا ہے:۔

ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ هُوَ الْحَقُّ

اے مخاطب! یہ نظامِ کائنات اس لئے استواری کے ساتھ چل رہا ہے کہ بلاشبہ اللہ واجب الوجود (الحق) ہے۔ "الحق" قرآنی زبان میں واجب الوجود کو کہتے ہیں۔ جسے علماء "واجب" کہتے ہیں قرآن اُس ہستی کو "الحق" سے تعبیر کرتا ہے۔

"وَلَا مُشَاحَةَ فِی الْاِصْطِلَاحِ"

فی الجملہ حق تعالیٰ واجب الوجود ہے اور جو کچھ اس کے سوا ہمیں موجود نظر آتا ہے یہ سب اسی کے وجود کا پرتو ہے۔ حق تعالیٰ اور آدم اور کائنات میں جو رشتہ ہے اسے اقبال نے اس شعر میں ظاہر کیا ہے:۔

(ا) حق تعالیٰ بمنزلہ شمشیر زن ہے۔

(ب) آدم بمنزلہ شمشیر ہے

(ج) عالم بمنزلہ فساں ہے

اگر شمشیر زن نہ ہو تو تلوار کا وجود بیکار بلکہ بے معنی ہے اور اگر تلوار نہ ہو تو سنگِ فسن بالکل بے سود اور بے کار ہے۔ یعنی شمشیر زن کے بغیر نہ تو تلوار کی کوئی قدر و قیمت ہے نہ سنگِ فسن کی۔ اسی طرح

اگر حق تعالیٰ نہ ہو تو آدم کا وجود بے معنی ہے اور اگر آدم نہ ہو تو عالم کا وجود بے کار اور مہمل ہے۔

تلوار ہمیشہ محتاج ہے شمشیر زن کی۔

آدم ہر وقت محتاج ہے حق تعالیٰ کا۔

دوسری بات غور طلب یہ ہے کہ دراصل قاتل شمشیر زن ہوتا ہے شمشیر محض آلہ ہے۔ قتل کی نسبت اس کی طرف مجازاً ہوتی ہے۔ اسی طرح دراصل

فاعل حق تعالیٰ ہی ہے :-

وَاللّٰہُ خَلَقَکُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ

اللہ تعالیٰ آدم کا بھی خالق ہے اور افعالِ آدم کا بھی۔ حق خالقِ افعال ہے اور بندہ کاسبِ افعال ہے۔ اسی لئے ذمہ دار ہے۔

جس طرح درحقیقت حق تعالیٰ کے علاوہ اور کوئی موجود نہیں ہے۔ اسی طرح درحقیقت حق تعالیٰ کے علاوہ اور کوئی فاعل بھی نہیں ہے چنانچہ غوث الاعظم شیخ عبدالقادر جیلانیؒ فتوح الغیب میں فرماتے ہیں :-

"لَا فَاعِلَ فِی الْحَقِیْقَةِ اِلَّا اللّٰہ"

یعنی مومن اس وقت روحانی مدارج طے کرتا ہے جب اپنی مرضی کو حق تعالیٰ کی مرضی میں فنا کر دیتا ہے۔ بالفاظِ دگر وہ حق تعالیٰ کے ہاتھوں میں ویسا ہی بن جاتا ہے جیسا مردہ، غسال کے ہاتھوں میں۔

خلاصہ کلام ایک انسان، خدا کے ہاتھ میں ایک آلہ ہے جس کے ذریعہ سے وہ اپنے فیصلوں کو جاری کرتا ہے اور یہ عالم بمنزلہ سنگِ فسن ہے۔ جس طرح فسان سے تلوار کی دھار میں تیزی آتی ہے اسی طرح کائنات میں مشکلات کا مقابلہ کرنے سے انسان کی قوتیں تیز ہوتی ہیں لہٰذا ہمیں عالم کو ترک کرنے کے بجائے اسے اپنے فائدہ کے لئے استعمال کرنا چاہیئے یہی وجہ ہے کہ اسلام نے رہبانیت یا ترکِ دنیا کو مذموم قرار دیا ہے۔

لَا رَھْبَانِیَّةَ فِی الْاِسْلَام

اگر خدا کو راضی کرنا مقصود ہے تو دنیا سے قطع تعلق کرنے کے بجائے اس کی پیش کردہ مشکلات کا مقابلہ کرنا لازم ہے تاکہ ہماری تلوار کی دھار تیز ہو جائے (ہماری باطنی قوتیں تیز ہو جائیں)

خلاصہ کلام، بندہ مومن کے لئے دونوں کو اختیار کرنا ضروری ہے۔ خدا کو بھی مدنظر رکھے اور دنیا کو بھی، مگر اس طرح کہ خدا مقدم رہے دنیا مؤخر رہے۔

ایسا نہ ہو کہ دُنیا سے اس قدر تعلق ہو جائے کہ انسان دُنیا کے لئے خدا سے غافل ہو جائے۔ اور نہ یہ صورت ہو کہ خدا کی طرف اس قدر میلان ہو جائے کہ دُنیا سے بالکل تعلق منقطع ہو جائے۔ ہر وقت سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا اُسوہ حسنہ پیشِ نظر رہے کہ آپ نے شادی بھی کی اور جنگوں میں بھی حصہ لیا، اس کے باوجود اللہ تعالیٰ سے آپ کا رابطہ قلبی کسی وقت کم نہیں ہوا۔ ہر شخص جانتا ہے کہ عورت، مرد کے حق میں دُنیا سے تعلق کا سب سے بڑا ذریعہ ہے۔ بقول اکبر الٰہ آبادی

چپکوں دُنیا سے کس طرح میں؟
عورت نے سمجھا کہ گوندا ہوں میں

یہی وجہ ہے کہ دُنیا کے اکثر مذاہب (جین دھرم، بودھ دھرم، ہندو دھرم اور نصرانیت) نے رہبانیت (ترکِ دُنیا اور تجرد) کو بہترین طرزِ حیات قرار دیا ہے۔ مگر آنحضرت صلعم نے ارشاد فرمایا کہ "لا رَھْبَانِیَّۃَ فِی الْاِسْلَامِ" یعنی اسلام میں رہبانیت نہیں ہے۔ بہترین طرزِ حیات یہ ہے کہ آدمی شادی بھی کرے اور اللہ تعالیٰ سے تعلق بھی قائم رکھے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ اللہ کی محبت کو دُنیا (زن، زر، زمین) کی محبت پر غالب رکھے۔ چنانچہ قرآنِ حکیم فرماتا ہے:-

وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَشَدُّ حُبًّا لِّلّٰہِ

اور جو لوگ مومن ہیں ان کی پہچان یہ ہے کہ ان کے دل میں اللہ کی محبت سب سے زیادہ ہوتی ہے۔

دوسری بات اس سلسلہ میں غور طلب یہ ہے کہ تلوار کے جوہر اسی وقت کھلتے ہیں یعنی وہ اپنا مقصد (جس کے لئے بنائی گئی ہے) اسی وقت حاصل کر سکتی ہے جب وہ شمشیر زن کے ہاتھ میں ہو اور اپنے آپ کو بکلی اس کے سپرد کر دے۔ اسی طرح انسان کی مخفی استعدادیں اسی وقت بروئے کار آسکتی ہیں جب وہ اللہ کے ہاتھ میں ہو یعنی اپنے آپ کو بکلی اس کے حوالہ کر دے۔ اسی کو تصوف کی اصطلاح میں

شیوۂ تسلیم و رضا کہتے ہیں یعنی جب بندہ راضی بقضاء ہو جاتا ہے۔ اپنی مرضی اللہ کی مرضی کے تابع کر دیتا ہے تو اس کے حقیقی جوہر آشکارا ہو جاتے ہیں اور وہ اپنے مقام کو پہنچ جاتا ہے۔

اقبال نے آدم کو شمشیر سے اور حق کو شمشیر زن سے اسی لئے تشبیہ دی ہے کہ یہ نکتہ واضح ہو جائے کہ

چوں فنا اندر رضائے حق شود
بندۂ مومن قضائے حق شود

بروں کشید ز پیچاک ہست و بود مرا
چہ نکتہ ہا کہ مقامِ رضا کشود مرا

مصطفٰےؐ داد از رضائے او خبر | نیست در احکامِ دیں چیزے دگر
تختِ جم پوشیدہ زیرِ بوریاست | فقر و شاہی از مقاماتِ رضاست

۲۔ مولٰنا فرماتے ہیں کہ افسوس ہے کہ اہلِ شرق اور اہلِ غرب، دونوں نے اس نکتہ کو فراموش کر دیا کہ حق بمنزلہ شمشیر زن ہے اور عالم بمنزلہ سنگِ فسن ہے۔ یعنی انسان (آدم) کا فرض یہ ہے کہ وہ اپنا تعلق حق اور عالم دونوں کے ساتھ صحیح طریق پر قایم رکھے، بایں طور کہ حق تعالٰی کو اپنا مخدوم اور حاکم یقین کرے اس لئے اس کی اطاعت کرے (جس طرح شمشیر، شمشیر زن کی اطاعت کرتی ہے). اور عالم کو اپنا خادم اور محکوم یقین کرے اور اس کو فتح کرنے کی کوشش کرے (مشکلات کا مقابلہ کرے)

لیکن افسوس کہ مشرقی قوموں نے اپنی ساری توجہ حق پر مرکوز کر دی اور عالم سے بکلی قطع تعلق کر لیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ عالم کو فتح نہ کر سکے اور

اس کی نعمار سے مستفید نہ ہو سکے لامحالہ اُن قوموں کے غلام ہو گئے۔ یا معاشی اعتبار سے محتاج ہو گئے جنہوں نے عالم کو مفتوح کر کے اس کی نعمار سے استفادہ کلی کیا تھا۔

اس کے برعکس مغربی قوموں نے یہ غلطی کی کہ انہوں نے اپنی توجہ تمام تر عالم پر مبذول کر دی اور حق کی طرف سے بکلی غفلت اختیار کر لی۔ نتیجہ اس کا یہ نکلا کہ یہ قومیں مادہ پرستی کی لعنت میں گرفتار ہو گئیں اور انسانیت کی خوبیوں سے عاری ہو کر دوسروں کے حق میں اور خود اپنے حق میں پیامِ ہلاکت بن گئیں۔

یورپ از شمشیرِ خود بسمل فتاد
زیرِ گردوں رسمِ لادینی نہاد

آج مغربی اقوام کے پاس لوازمِ عیش و عشرت اور سونے چاندی کی افراط ہے مگر وہ اطمینانِ قلب سے محروم ہو چکی ہیں۔

۳۔ مولانا فرماتے ہیں کہ حقیقی مسرت اور اطمینانِ قلب کے حصول کا طریقہ یہ ہے کہ حق کو بھی دیکھو اور اپنے آپ کو بھی دیکھو۔ حق کو دیکھنا بندگی ہے اور "خویش" کو دیکھنا زندگی ہے۔ بندگی بھی کرو اور زندگی بھی حاصل کرو۔ اس شعر کا پہلا مطلب یہ ہے کہ حق کو ہر وقت اور ہر حال میں مدِ نظر رکھو یعنی ہر وقت اور ہر حال میں اس کے احکام کی اطاعت کرو۔ یہی بندگی ہے۔ یہی اتباعِ شریعت ہے۔ یہی مقصودِ اسلام ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اپنے اوپر بھی غور کرو۔ یعنی اپنی خودی کی مخفی صلاحیتوں کو بروئے کار لاؤ۔ اللہ نے تم کو اشرف المخلوقات بنایا ہے، خلافت کا تاج تمہارے سر پر رکھا ہے اس لئے کائنات کو فتح کرو اور اُس پر حکومت کرو۔

دوسرا مطلب یہ ہے کہ بندگی سے مراد یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے سوا کسی کو مقصودِ حیات مت بناؤ۔ ہر وقت اس کا قُرب حاصل کرنے کی کوشش کرو یعنی اپنی معرفت حاصل کرو تاکہ تمہاری زندگی کا اقتضاء پورا ہو سکے انسان زندگی کے انتہائی نقطہ

عروج پر اُس وقت پہنچتا ہے جب اُسے اپنی ذات کی معرفت حاصل ہو جائے پس اپنے آپ کو "بے پردہ" دیکھنے کی کوشش کرو اور جب تم اپنے آپ کو بے پردہ دیکھو گے تو تمہیں معلوم ہو گا کہ تم بذاتِ خود کچھ نہیں ہو۔ محض حق کا پرتو (ظل) ہو۔ اس لئے کہ خودی اور خدا دو مستقل وجود یا مستقل ہستیاں نہیں ہیں بلکہ خودی، خدا کا پرتو ہے اس کے ثبوت میں یہ شعر کافی ہے:۔

بر مقامِ خود رسیدن زندگی است
ذات را بے پردہ دیدن زندگی است

یہاں اقبالؔ نے یہ کہا ہے کہ ذاتِ حق کو بے پردہ دیکھنا زندگی ہے اور شعر زیرِ نظر میں یہ کہا ہے کہ

چشم بر حق باز کردن بندگی است
خویش را بے پردہ دیدن زندگی است

یعنی ذات اور خویش ایک ہی شئے کے دو رُخ ہیں۔ بالفاظِ دگر خدا اور خودی ایک ہی معبر کی دو مختلف تعبیریں ہیں۔ ایک ہی حقیقت کے دو مختلف نام ہیں وجود جب مطلق ہو تو اسے خدا کہتے ہیں، وہی وجود جب مقید ہو جائے تو خودی کہلاتا ہے بات یہ ہے کہ دوسرا تو کوئی موجود ہی نہیں ہے۔

مولنا جامیؒ فرماتے ہیں "مطلق بے مقید نباشد و مقید بے مطلق صورت نہ بندد۔ اما مقید محتاج است بہ مطلق۔ مطلق مستغنی است از مقید۔ پس استلزام از طرفین است و احتیاج از یک طرف، چنانچہ میانِ حرکتِ ید و حرکتِ مفتاح کہ در ید است" یعنی مطلق، مقید ہوئے بغیر نہیں رہتا۔ (اطلاق کا اقتضائے ذاتی یہی ہے کہ وہ قیودِ گوناگوں کے لباس میں ظاہر ہو۔ حسن تو خود طالبِ نمائش ہے اس لئے وہ ضرور تقیدات اور تعینات کے پردوں میں جلوہ گر ہو گا۔ مطلق انتضار ہی یہ ہے کہ وہ مقید ہو کر ظاہر ہو) اور مقید بغیر مطلق موجود نہیں ہو سکتا۔ لیکن یہ یاد رہے کہ مقید محتاج ہے مطلق کا، مطلق، مقید کا محتاج نہیں ہے۔ پس

لزوم تو دونوں طرف سے ہے مگر احتیاج صرف ایک طرف سے ہے یعنی مقید کی طرف سے جیسے ہاتھ کی حرکت اور کنجی کی حرکت میں لزوم ہے۔ دونوں ایک دوسرے کو لازم ہیں ہاتھ، کنجی کے بغیر قفل نہیں کھول سکتا اور کنجی، ہاتھ کے بغیر حرکت نہیں کر سکتی مگر ہاتھ، کنجی کا محتاج نہیں ہے ہاں کنجی، ہاتھ کی محتاج ہے۔ (لا ئحہ بست و یکم) اگر ہاتھ نہ ہوتا تو کنجی بھی نہ ہوتی

اسی نکتہ کو عرفا نے یوں بیان کیا ہے:۔

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهٗ

جس نے اپنے نفس کو پہچان لیا اس نے اپنے رب کو پہچان لیا یعنی اسے معلوم ہو جائے گا کہ خودی بذاتِ خود کچھ نہیں ہے مگر پرتو ہے ذاتِ باری کا۔

اقبالؔ نے اس نکتہ کو یوں وا شگاف بیان کیا ہے:۔

کرا جوئی؟ چرا در پیچ و تابی | کہ او پیداست تو زیرِ نقابی
تلاشِ او کنی جز خود نہ بینی | تلاشِ خود کنی جز او نیابی

اقبالؔ نے جو یہ کہا ہے کہ ع ذات را بے پردہ دیدن زندگی است

اس کی وجہ یہ ہے کہ مومن کا فرضِ منصبی یہ ہے کہ وہ سرکارِ دو عالم صلعم کو اپنا "اُسوہ حسنہ" بنائے۔ چونکہ سرکارِ ابد قرار صلعم اس وقت تک مطمئن نہ ہوئے جب تک ذات کو بے پردہ نہ دیکھ لیا اس لئے حضورِ انور صلعم کے غلام کا فرض یہ ہے کہ وہ بھی آپ کے نقشِ قدم پر چل کر ذات کو دیکھے تاکہ یقینِ کامل حاصل ہو سکے۔ چنانچہ اقبالؔ کہتے ہیں:۔

مردِ مومن در نسازد با صفات
مصطفٰے راضی نشد الا بذات

۴۔ مولٰنا فرماتے ہیں کہ جب بندہ "زندگی" سے اپنا حصہ (برات) حاصل کر لیتا ہے یعنی اس پر اپنی حقیقت منکشف ہو جاتی ہے کہ پردۂ ذات ہوں تو خدا بھی اس بندے سے راضی ہو جاتا ہے۔ واضح ہو کہ جب سالک پر یہ حقیقت منکشف

ہوجاتی ہے کہ "لاموجود الا اللہ" تو وہ بکلی اپنے آپ کو اپنے رب کے حوالہ کر دیتا ہے اور اس کے فیصلوں پر راضی ہوجاتا ہے جب وہ خدا سے راضی ہوجاتا ہے تو خدا اس سے راضی ہوجاتا ہے اور استرضائے باری ہی مقصودِ حیات ہے یعنی زندگی (انسانی زندگی) اپنے کمال کو پہنچتی ہی اس وقت ہے جب اللہ اس سے راضی ہوجائے۔ شریعت اور طریقت دونوں کا مقصود ایک ہی ہے یعنی اللہ کی رضاء (خوشنودی) حاصل کرنا چنانچہ قرآن حکیم فرماتا ہے:۔

یَآ اَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِیٓ اِلٰی رَبِّكِ رَاضِیَةً مَّرْضِیَّةً فَادْخُلِیْ فِیْ عِبَادِیْ وَادْخُلِیْ جَنَّتِیْ ٥

اے نفسِ مطمئنہ! (جسے چین نصیب ہوچکا ہے) لوٹ آ اپنے رب کی طرف اس حال میں کہ تو اس سے راضی ہے اور وہ تجھ سے راضی ہے۔ پس شامل ہوجا میرے بندوں میں اور داخل ہوجا میری جنت میں (مراد ہے قربِ الٰہی)

۵۔ آخر میں مولنا فرماتے ہیں کہ جو شخص اپنی تقدیر (غایتِ تخلیق) یعنی اپنی زندگی کے مقصدِ اعلیٰ سے آگاہ نہ ہوسکا (جو اپنے آپ کو دیکھ نہ سکا) تو سمجھ لو کہ اس کی شخصیت سوز و گداز (جذبۂ عشق) سے محروم ہے۔ یعنی جب ایک شخص مقصدِ حیات سے آگاہ ہوجاتا ہے (کہ مقصدِ حیات ہے خدا کو دیکھنا) تو اس کے اندر حصولِ مقصد کا بے پناہ جذبہ پیدا ہوجاتا ہے جسے محبتِ الٰہی کہتے ہیں۔ لہٰذا جو شخص عاشق نہیں ہے سمجھ لو کہ وہ اپنی زندگی کے مقصد ہی سے آگاہ نہیں ہے۔ ایسا شخص حیوانوں کی طرح زندگی بسر کرے گا۔ اس کی زندگی میں اور فرس یا حمار کی زندگی میں کوئی فرق نہیں ہے۔

جہان دوست

بر وجود و بر عدم پیچیدہ است
مشرق این اسرار را کم دیدہ است

کارِ ما افلاکیان جز دید نیست
جانم از فردائے او نومید نیست

دوش دیدم بر فرازِ قشمرود[1]
از آسمان افرشتۂ آمد فرود

از نگاہش ذوقِ دیدارے چکید
جز بسوئے خاکدانِ ما ندید

گفتمش از محرمان رازے مپوش
تو چہ بینی اندران خاکِ خموش؟

از جمالِ زہرۂ بگداختی؟
دل بہ چاہِ بابلے انداختی؟

گفت "ہنگامِ طلوعِ خاور است
آفتابِ تازہ او را در بر است

لعلہا از سنگِ رہ آید برون
یوسفانِ او ز چہ آید برون!

رستخیزے در کنارش دیدہ ام
لرزہ اندر کوہسارش دیدہ ام

رخت بندد از مقامِ آزری
تا شود خوگر ز ترکِ بت گری

اے خوش آن قومے کہ جانِ او تپید
از گلِ خود خویش را باز آفرید!

عرشیان را صبحِ عید آن ساعتے
چون شود بیدار چشمِ ملتے!"

پیرِ ہندی اندکے دم در کشید
باز در من دید و بیتابانہ دید

گفت مرگِ عقل؟ گفتم ترکِ فکر
گفت مرگِ قلب؟ گفتم ترکِ ذکر

گفت تن؟ گفتم کہ زاد از گردِ راہ
گفت جاں؟ گفتم کہ رمزِ لا الٰہ

گفت آدم؟ گفتم از اسرارِ اوست
گفت عالم؟ گفتم او خود روبروست

---

[1] قشمرود: نام کوہے از کوہستانِ قمر۔

گفت ایں علم و ہنر؟ گفتم کہ پوست
گفت حجت چیست؟ گفتم روئے دوست
گفت دینِ عامیاں؟ گفتم شنید
گفت دینِ عارفاں؟ گفتم کہ دید
از کلامم لذتِ جانش فزود
نکتہ ہائے دل نشیں بر من کشود

جہاں دوست (وشوامتر) نے مرشدِ رومیؒ کی زبان سے جب یہ حقائق ومعارف سنے تو بہت متاثر ہوا اور کہنے لگا کہ مشرقی اقوام (ہندوستان، برما، چین اور جاپان کے باشندے) ساری عمر، وجود اور عدم کے مسائل پر بحث کرتے رہے، لیکن انہوں نے ان حقائق ومعارف کی طرف توجہ نہ کی۔ نتیجہ یہ نکلا انہوں نے وجود کا مفہوم غلط سمجھا اور اس لیے خدا کا غلط تصور ان کے دماغوں میں قائم ہوگیا۔ جب بنیادی عقیدہ غلط ہو تو تمام عقائد غلط ہو جاتے ہیں:۔

خشتِ اوّل چوں نہد معمار کج
تا ثریا می رود دیوار کج

اب ہم اس اجمال کی کسی قدر تفصیل درج کرتے ہیں:۔

پہلے اقبالؔ کے شعر کو سمجھ لیجئے کیونکہ اس کے دونوں مصرعوں میں اجمال ہے

بر وجود و بر عدم پیچیدہ است
مشرق ایں اسرار را کم دیدہ است

جب وشوامتر نے مرشدِ رومیؒ کی زبان سے یہ حقائق ومعارف سنے کہ حق، آدم اور عالم تینوں باہم مربوط ہیں بایں طور کہ عالم تو حق تعالیٰ کی صفات کا عکس ہے اور آدم اس کی ذات کا عکس ہے اور حق تعالیٰ بمنزلہ شمشیر زن ہے، آدم بمنزلہ شمشیر ہے اور عالم بمنزلہ سنگِ فسن ہے۔ اور یہ کہ اگر ان عقائد کو تسلیم کر لیا جائے تو انسان مقصدِ حیات میں کامیاب ہو سکتا ہے کیونکہ بنیادی چیز کامیابی ہے نہ کہ بحث ومناظرہ۔ مقصدِ حیات، بحث ونظر نہیں بلکہ دیدِ دوست ہے اور اس کا طریقہ

عشق ہے۔ حیات کے مسائل عقل کی مدد سے حل نہیں ہو سکتے اس کے لئے وجدان درکار ہے جو عقل سے بالاتر ہے۔

فی الجملہ جب وشوآمتر نے یہ حقائق سُنے تو کہا افسوس کہ مشرقی اقوام ان حقائق کو بالکل نہ سمجھ سکیں (فارسی محاورہ میں لفظ "کم"، نفی کے معنی میں آتا ہے یعنی مشرق ایں اسرار را ندیدہ است) انہوں نے اپنا سارا وقت، وجود اور عدم کی لاطائل بحثوں میں ضائع کر دیا۔ اور صداقت سے آگاہ نہ ہو سکے یعنی مقصدِ حیات کا صحیح طور پر تعین نہ کر سکے اور چونکہ بنیادی عقیدہ غلط ہو گیا اس لئے تمام فروعی عقائد بھی غلط ہو گئے۔

۱۔ ہندو حکماء کی اکثریت نے (باستثنائے شنکراچاریہ) وجود کو کلی قرار دے کر اسے تین افراد میں محصور کیا یعنی پرم آتما، جیو آتما اور پرکرتی۔ یا منطقی اصطلاح میں تین اشیاء کو واجب الوجود تسلیم کیا۔ حالانکہ حقیقتِ حال یہ ہے کہ

(ا) وجود، کلی طبعی نہیں ہے بلکہ جزئی حقیقی ہے اور ایک فرد میں محصور یا منحصر ہے جسے الحق یا واجب لذاتہٖ یا اللہ کہتے ہیں۔

(ب) واجب لذاتہٖ (جسے تصوّف کی اصطلاح میں "موجودِ حقیقی" کہتے ہیں) ایک سے زیادہ نہیں ہو سکتا یعنی تعدد وجباء عقلاً محال ہے۔ لیکن ان حکماء نے تین ہستیوں کو واجب مانا جو سراسر خلافِ عقل ہے۔

۱۔ گوتم (نیائے درشن کے بانی) نے یہ تعلیم دی کہ

(ا) خدا، روح اور مادہ تینوں قدیم (واجب الوجود) ہیں

(ب) شر (بدی)، اس کائنات کی ذات میں داخل ہے۔

یہ متشائم (PESSIMISTIC) نظریہ تمام ہندو مذاہبِ فکر میں پایا جاتا ہے بلکہ جین دھرم اور بودھ دھرم بھی اس مسئلہ میں ہندو دھرم سے متفق ہیں کہ شر اس عالم کی ذات میں داخل ہے۔[1]

(حاشیہ صفحہ ۳۶۷ پر)

۲۔ یہی تعلیم ویشیشک درشن میں ملتی ہے جس کا بانی کناد تھا۔

۳۔ کپل نے جو سانکھ درشن کا بانی ہے۔ ان دونوں سے بہتر تعلیم دی۔ وہ کہتا ہے کہ جب رُوح اور مادّہ دونوں واجب الوجود ہیں تو خدا کو تسلیم کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ اگر یہ شبہ ہو کہ حرکت کہاں سے آئی یعنی رُوح اور مادہ متحرک کیسے ہوئے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حرکت بھی ازلی ہے۔ چنانچہ کپل کے فلسفہ میں صرف دو اصل ہیں پُرش اور پرکرتی (روح اور مادہ)

۴۔ یوگ درشن اپنی تعلیمات کے اعتبار سے سانکھ سے بہت مشابہ ہے (جس طرح ویشیشک درشن، نیائے درشن) مگر وہ خدا کی ہستی کو تسلیم کرتا ہے یعنی اس نقطہ پر وہ نیائے درشن سے مل جاتا ہے۔ اس درشن کا بانی تپانجلی تھا۔

۵۔ ممانسا درشن، جس کا بانی جیمنی ہے دراصل فلسفہ کا کوئی اہم مدرسہ نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد ویدیک رسوم کو فلسفہ کے لباس میں پیش کرنا ہے تاہم خدا رُوح اور مادہ کے متعلق اس کی تعلیم بھی وہی ہے جو دوسرے درشنوں (مذاہب) کی ہے یعنی یہ تینوں ازلی، ابدی اور واجب الوجود ہیں۔

۶۔ ویدانت ہی وہ مدرسۂ فکر ہے جس میں صرف وحدۃ الوجود کی تعلیم دی گئی ہے۔

(حاشیہ صفحہ ۳۶۳ سے) لے ۱۹۲۶ء میں مسٹر کے این متر ایم اے پرنسپل راجندر کالج فرید پور (بنگال) نے "ویدانت کیسری" میں ایک مضمون لکھا تھا جس میں انہوں نے یہ نکتہ واضح کیا تھا کہ ہندووں کے تمام مذاہبِ فکر (درشن) متشابہ ہیں یعنی ان کی تعلیم یہ ہے کہ

(ا) یہ دُنیا بہت بُری ہے، بدی سے معمور ہے، شر اس کی ذات میں داخل ہے

(ب) زندگی ایک دُکھ ہے، پاپ ہے، شریر (جسم) کے بندھن سے آتما کو آزاد کرنا ہی نجات ہے۔

(ج) ہم یہ تو نہیں جانتے کہ ہم دُکھ سُکھ کے چکر میں کیسے اور کیونکر پھنس گئے مگر اس چکر سے نکلنے کا طریقہ ضرور جانتے ہیں اور وہ رہبانیت اور ترکِ دُنیا ہے۔ ۱۲

جس کا سب سے بڑا شارح شنکر آچاریہ ہے جس کی وفات ۸۲۰ء میں ہوئی۔

۷- جین دھرم کی تعلیم یہ ہے کہ جیو آتما اور پدگل دونوں انادی (ازلی قدیم یا واجب) ہیں اس لئے خدا کو ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے ہاں چونکہ دنیا دکھ ہے، پاپ ہے، عذاب ہے، شر ہے اس لئے رہبانیت (ترکِ دنیا) ایک مستحسن امر ہے اور ذریعۂ نجات (موکش) ہے۔

۸- بودھ دھرم کی تعلیم یہ ہے کہ نہ کوئی خالق کائنات ہے جسے عرفِ عام میں خدا کہتے ہیں اور نہ وہ شئے ہے جسے رُوح یا نفسِ ناطقہ کہتے ہیں۔ انسان محض شعورِ تسلسل کا نام ہے۔

۹- چارواک دھرم کی تعلیم یہ ہے کہ نہ خدا ہے نہ رُوح صرف مادّہ موجود ہے اور جسے روح کہتے ہیں وہ مادہ کی لطیف ترین شکل ہے۔ مرنے کے بعد دوبارہ زندگی نہیں ہوگی۔

ان مذاہب پر غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ ہندوستان میں فلسفہ اور مذاہب کے نُو مدارس قائم ہوئے ان میں سے چار مذاہب یعنی سانکھ درشن[۱]، جین[۲] دھرم، بودھ[۳] دھرم اور چارواک[۴] دھرم تو ناستک یعنی منکرِ خدا ہیں اور چار مذاہب یعنی نیائے[۵] درشن، ویشیشک درشن، یوگ درشن اور مہا نسا یہ آستک یعنی خدا کے قائل ہیں، مگر خدا کا جو تصوّر انہوں نے پیش کیا ہے وہ بہت پست اور خلافِ عقل ہے۔

(الف) پست اس لئے کہ وہ خدا نہ تو بندوں سے محبت کرتا ہے، نہ ان کی دُعاؤں کو قبول کرتا ہے، نہ ان کے گناہوں کو معاف کرتا ہے اور نہ اُن سے رُوحانی رابطہ قائم کرسکتا ہے اور نہ صاحبِ قدرت ہے۔

(ب) خلافِ عقل اس لئے کہ جب رُوح اور مادّہ دونوں قدیم اور واجب الوجود ہیں تو سرے سے خدا کو ماننے ہی کی کیا ضرورت ہے؟ چنانچہ سانکھ درشن اور جین دھرم اسی لئے خدا کے قائل نہیں ہیں۔

اب صرف ایک مذہب رہ گیا یعنی ویدآنت یہ مذہب یہانتک توٹھیک ہے کہ لاموجود الا اللہ کی تعلیم دیتا ہے مگر ہندوستانی حکماء نے اس کی جو تعبیر پیش کی وہ ایسی مبہم ہے کہ انسان یا تو حلول کا قائل ہو جاتا ہے یا اتحاد کا اور بعض صورتوں میں یہ ماننا پڑتا ہے کہ خدا سرے سے غائب ہے یا خدا کائنات کی شکل میں مبدل ہو گیا۔ چنانچہ شنکر آچاریہ کے بعد رامانج اچاریہ اور ولبھ اچاریہ اور مادھوا چاریہ نے اصلاحِ حال کی کوشش کی مگر افسوس کہ انہیں بھی کامیابی نہ ہو سکی۔ چند اعلیٰ تعلیم یافتہ ہندوؤں کے علاوہ عامتہ الہنود حلول یا اتحاد کی لعنت میں گرفتار ہو گئے۔ حالانکہ یہ دونوں عقیدے سراسر کفر و الحاد اور زندقہ و ضلالت ہیں۔

حلول سے مراد یہ ہے کہ خدا، اس کائنات میں جاری و ساری ہے جیسے شکر پانی میں گھل مل جاتی ہے (چنانچہ علماء نے حسین ابنِ منصور حلاج پر حلول ہی کا الزام عائد کیا تھا کہ یہ مسلمانوں کو حلول کی تلقین کرتا ہے)

اتحاد سے مراد یہ ہے کہ خدا اور کائنات یا خدا اور انسان دونوں متحد ہو گئے ہیں اور انسان، الوہیت اور انسانیت دونوں کا مجموعہ ہے یہ صورت کفر بھی ہے اور خلافِ عقل بھی کیونکہ مستلزم اجتماعِ ضدین ہے[1]۔

حاصلِ کلام اینکہ ہندوستان میں نو مذہب قائم ہوئے ان میں سے چار مذاہب نے تو سرے سے خدا کا انکار کر دیا بقیہ پانچ مذاہب نے خدا کا جو تصور پیش کیا وہ نہ دل کو تسلی دے سکتا ہے نہ دماغ کو۔

دل کو تسلی اس لئے نہیں دے سکتا کہ وہ (خدا) نہ اپنے بندوں کے گناہوں

---

[1] واضح ہو کہ اکثر نصاریٰ اسی غلطی میں مبتلا ہو گئے۔ وہ یہ مانتے ہیں کہ مسیح ابنِ مریم میں الوہیت اور انسانیت دونوں جمع ہو گئی تھیں اسی لئے وہ جنابِ موصوف کو کامل خدا اور کامل انسان تسلیم کرتے ہیں حالانکہ یہ تصور سراسر خلافِ عقل ہے۔

کو معاف کر سکتا ہے اور نہ صاحبِ قدرت ہے اور نہ انسان سے محبت کر سکتا ہے۔

دماغ کو تسلی اس لئے نہیں دے سکتا کہ واجب الوجود ایک سے زیادہ ہو نہیں سکتا۔ اگر روح اور مادہ بھی واجب الوجود ہیں تو پھر ہم یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ ان میں سے کوئی بھی واجب الوجود نہیں ہے کوئی بھی ازلی یا مستقل بالذات نہیں ہے۔ یعنی سرے سے خدا ہی غائب ہو جاتا ہے۔ ہم اس جگہ تعددِ وجباء کے محال ہونے پر ایک دلیل درج کرتے ہیں۔

اگر ایک سے زیادہ واجب الوجود ہیں تو فرض کرو۔ الف اور ب دو واجب ہیں۔ اب ضروری ہے کہ ان دونوں میں امتیاز ہو، تاکہ ایک دوسرے سے متمیز کر سکیں۔ فرض کرو الف میں وہ امتیازی شئے سواد ہے اور ب میں بیاض ہے تو الف = وجوب + سواد

ب = وجوب + بیاض

گویا دونوں واجب، مرکب ہو گئے اور چونکہ ہر مرکب حادث ہوتا ہے اس لئے دونوں واجب، حادث ہو گئے۔ یعنی واجب الوجود نہ رہے۔ چونکہ خدا کے لئے وجوب ضروری ہے اور وجوب باطل ہو گیا ہے اس لئے دونوں میں سے کوئی بھی خدا نہ رہا۔ دونوں حادث ہو کر دوسرے خدا کے محتاج ہو گئے۔

حاصل کلام اینکہ مشرق ہیں یا تو خدا سرے سے غائب ہو گیا یا اس کا غلط تصور دماغوں میں جاگزیں ہو گیا نتیجہ بہر حال (دونوں صورتوں ہیں) نبی آدم کے حق میں تباہ کن ثابت ہوا۔ خود غور کر لیجئے اس خدا کو تسلیم کرنے سے کیا فائدہ جو

(۱) روح اور مادہ کا محتاج ہے۔

(ب) جس کی خدائی ناقص ہے (وہ روح اور مادہ کا خالق نہیں ہے)

غور کیجئے، جب وہ روح اور مادہ کا خالق نہیں ہے تو اسے ان پر حکمرانی کا کیا

حق ہے؟

جب وہ روح اور مادہ کا خالق نہیں تو یہ بات کیسے ثابت ہو سکتی ہے کہ اسے ان کے مخفی اسرار کا علم ہے؟

گویا ہندو دہرم میں خدا کا تصوّر ایسا ہے کہ وہ نہ قادرِ مطلق ہے نہ عالم الغیب ہے

(ج) جو بندوں کے گناہوں کو معاف نہیں کر سکتا۔

(د) جو ان دعاؤں کو قبول نہیں کر سکتا۔

چونکہ خدا کا ناقص تصوّر دماغوں میں جاگزیں ہوا اس لئے نہ انسان خدا کا خلیفہ بن سکا اور نہ یہ کائنات اس کی جولانگاہ بن سکی۔ بلکہ اس کے برعکس انسان نے یہ محسوس کیا کہ میں کسی آفت میں پھنس گیا ہوں یہ دُنیا سراسر عذاب کا گھر ہے روح اور جسم کا ارتباط دراصل ایک عقوبت ہے جو سابقہ گناہوں کی پاداش ہے۔ اب اس ارتباط کو کیسے باطل کیا جائے؟ اس کی صورت یہ ہے کہ آرزو (ترشنا) کو ختم کر دو۔ آرزو کیسے ختم ہو؟ عورت سے قطع تعلق کر لو۔ رہبانیت اختیار کر لو۔ بستی کو چھوڑ کر جنگل میں ڈیرا لگاؤ جسم کو دُکھ پہنچاؤ۔ خواہشات کا خاتمہ کرو تاکہ مرنے کے بعد ہماری رُوح کسی جسم سے وابستہ نہ ہو سکے۔ خواہش سب مصیبتوں کی جڑ ہے۔

دیکھا آپ نے ہندو کے دماغ کی بے پناہ منطق کا نتیجہ!

یہی وجہ ہے کہ ہندو دہرم، جین دہرم، بودھ دہرم اور مسیحیت[1] چاروں مذاہب نے

[1] قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کہ "ہم نے نصاریٰ پر رہبانیت فرض نہیں کی تھی۔ یہ خلافِ عقل اور خلافِ فطرت نظامِ حیات ان لوگوں نے اپنی نادانی کی وجہ سے خود اپنے اوپر عائد کر لیا" اگر آپ تعلیماتِ انجیل، قرآنیت اور بودھ دہرم کا تقابلی مطالعہ کریں تو آپ پر قرآنِ حکیم کی صداقت آشکار ہو سکتی ہے۔ موازنہ سے معلوم ہوگا کہ نصرانیوں نے رہبانیت کے تمام طور طریقے بلکہ پورا خانقاہی نظام، راہبانہ طریقِ حیات اور بہت سی رسوم بودھ دہرم کے پیرووں سے اخذ کر کے اپنے مذہب میں داخل کر لیں۔ جن دوستوں کو اس مماثلت کے مطالعہ کا شوق ہو وہ ولیم للی کی قابلِ قدر تصنیف "مسیحیت میں بودھ دہرم کا عنصر" کا مطالعہ کریں۔ افسوس کہ قلتِ صفحات کی وجہ سے میں اس کتاب سے ضروری اقتباسات اس جگہ درج نہیں کر سکتا ۱۲

رہبانیت ترکِ دُنیا، کو انسانی زندگی کے لئے بطور آئیڈیل (نصب العین) پیش کیا ہے۔ چنانچہ ان چاروں مذاہب میں تجرّد کو ایک امرِ محمود تسلیم کیا گیا ہے اور عورت کو بہت پست درجہ دیا گیا ہے۔

رہبانیت اور ترکِ دُنیا کے لئے ان تمام مذاہب میں مفصّل قواعد ضوابط منضبط کئے گئے ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔ بطور نمونہ اتنا لکھے دیتا ہوں کہ ہندو دھرم میں سب سے پہلے دَیرآگ ہے پھر تیاگ ہے آخر میں سنیاس ہے

میں نے ناظرین کی سہولت کی خاطر ہندوستان کے تمام مذاہب کا خاکہ اور تصورِ باری، ہدیۂ ناظرین کر دیا تاکہ اقبال کے اس شعر کا مطلب واضح ہو سکے۔

بر وجود و بر عدم پیچیدہ است
مشرق ایں اسرار را کم دیدہ است

واقعی بات یہی ہے کہ مشرقی اقوام نے اُن اسرار (حقائق و معارف) کو بالکل نہیں دیکھا جو مرشدِ رومیؒ نے بیان کئے ہیں۔ ہندوستان کی اقوام کو یہ معلوم ہی نہ ہو سکا کہ خدا، انسان اور کائنات میں باہمی رابطہ کیا ہے اسی لئے انہوں نے کائنات کو اپنا خادم بنانے کے بجائے

(ا) یا تو اُسے اپنا مخدوم بنا کر پوجنا شروع کر دیا۔
(ب) یا اُس سے قطع تعلق کر لیا۔

اور اہلِ بینش جانتے ہیں کہ یہ دونوں صورتیں سراسر غلط اور خلافِ عقل ہیں، کائنات نہ مخدوم ہے کہ اس کی پرستش کی جائے۔ اور نہ مذموم ہے کہ اس سے قطع تعلق کر لیا جائے بلکہ وہ ہمارے فائدے کے لئے بنائی گئی ہے۔ بالفاظِ رومیؒ وہ بمنزلۂ سنگِ فسن ہے تاکہ اس سے متصادم ہو کر ہماری خودی اپنے مخفی جوہر نمایاں کر سکے۔

جس طرح یہ کائنات ہمارے لئے ہے اور ہماری خادم ہے اسی طرح ہم خدا کے لیئے ہیں اور اس کے خادم ہیں۔ مقصدِ حیات یہ نہیں ہے کہ آدمی ترکِ دُنیا کر کے رہبانیت اختیار کر لے بلکہ مقصدِ حیات یہ ہے کہ آدمی حق تعالیٰ کی اطاعت کرے اور اس دُنیا کو فتح کر کے اس میں حق تعالیٰ کے قانون کو نافذ کرے تاکہ انسان، انسان کی غلامی سے نکل کر خدا کی بندگی کر سکے۔

یہ وہ تصورِ حیات ہے جس سے مشرقی اقوام (ہندوستانی اقوام) بالکل بیگانہ تھیں اور ابھی تک بیگانہ ہیں کیونکہ مسلمانوں نے ہندوستان میں اسلامی نظامِ حیات کی تبلیغ و اشاعت کا کوئی انتظام نہیں کیا۔ اور آج ہم لوگوں کو اسی غفلت کی سزا مل رہی ہے۔[1]

---

[1] یہ ایک تلخ حقیقت ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو ہندوستان میں کم و بیش چھ سو سال تک حکمرانی کا موقع دیا مگر مسلمان بادشاہوں نے باستثنائے چند، اس وسیع ملک میں تبلیغ و اشاعتِ اسلام کا کوئی انتظام نہیں کیا۔ جن بادشاہوں نے تبلیغِ اسلام کی طرف توجہ کی اُن کے نام یہ ہیں :۔ سلطان فیروز تغلق، سلطان سکندر لودی، سلطان سکندر کشمیری، سلطان محمود بیگڑھ گجراتی، سلطان محی الدین اورنگ زیب عالمگیرؒ اور سلطان ٹیپو شہیدؒ۔

مسلمانوں نے قرآن شریف کا ہندوؤں کی زبان میں ترجمہ کبھی نہیں کیا۔ پہلا ہندی ترجمہ خواجہ حسن نظامی مرحوم نے بیسویں صدی میں شائع کیا۔ اس کے مقابلہ میں انگریزوں کی حکومت ۱۷۵۷ء میں قائم ہوئی اور انھوں نے ۱۸۰۹ء میں بائبل کا ترجمہ بنگلہ زبان میں شائع کر دیا اور آج ہندوستان کی تمام مشہور زبانوں میں بائبل کا ترجمہ موجود ہے مثلاً اُردو، ہندی، بنگلہ، گجراتی، مرہٹی، تامل، تلنگی، ملیالم، کناری، اوریا، سندھی، پشتو اور کشمیری۔

ہندوستان میں تبلیغِ اسلام کا فریضہ زیادہ تر چشتیہ خاندان کے بزرگوں نے انجام دیا اور انہی بزرگانِ دین کی کوششوں کا نتیجہ ہے کہ آج ہندوستان اور پاکستان میں کروڑوں مسلمان نظر آتے ہیں تفصیل کے لئے دیکھو تاریخِ مشائخِ چشت مؤلفہ پروفیسر خلیق احمد نظامی ایم اے ۱۲

جہاں دوست نے کہا کہ میں مشرقی اقوام کے مستقبل سے ناامید نہیں ہوں۔ کل میں نے کوہِ قشم در پر دیکھا کہ ایک فرشتہ آسمان سے نازل ہوا۔ اس نے ہندوستان کی طرف محبت کی نظروں سے دیکھا۔ میں نے اُس سے کہا کہ تو اس خاموش ملک (ہندوستان) میں کیا دیکھ رہا ہے؟ کیا تو کسی زہرہ کی محبت میں گرفتار ہے؟

ع دل بچا ہے بابلے انداختی" میں تلمیح ہے ہاروت و ماروت کی طرف جن کے متعلق یہ روایت مشہور ہے کہ یہ فرشتے اس دعویٰ کے ساتھ زمین پر آئے تھے کہ ہم وہاں جا کر لوگوں کے اخلاق کی اصلاح کریں گے مگر جب بابل میں پہنچے تو ایک رقاصہ پر عاشق ہو گئے جس کا نام زہرہ تھا۔ لہٰذا اس غلطی کی پاداش میں ایک کنوئیں میں الٹے لٹکا دیئے گئے۔

اس فرشتہ نے جواب میں کہا کہ میں دیکھ رہا ہوں کہ مشرق کی سرزمین میں ایک انقلاب عظیم رونما ہونے والا ہے۔ عنقریب وہاں کے لوگوں کو آزادی کی نعمت حاصل ہو گی۔ میں مشرق (ہندوستان) میں بڑے بڑے ہنگامے دیکھ رہا ہوں۔ کتنی مبارک ہے وہ قوم جو اپنے آپ کو دوبارہ پیدا کر سکے یعنی جس کے دل میں آزادی کی آرزو پیدا ہو جائے! ہم عرشیوں کے لئے وہ گھڑی بہت مبارک ہے جب کوئی قوم بیدار ہو جائے۔

یہ کہہ کر جہاں دوست کچھ دیر تک خاموش رہا پھر میری طرف مخاطب ہوا اور میری علمیت کا اندازہ کرنے کے لئے مجھ سے حسبِ ذیل سوالات کئے۔

۱۔ مجھ سے پہلا سوال یہ کیا کہ عقل کی موت کیا ہے؟ میں نے کہا کہ "ترکِ فکر" یعنی جب کوئی فرد غور و فکر ترک کر دیتا ہے اور تقلیدِ کور میں گرفتار ہو جاتا ہے تو اس کی عقل مُردہ ہو جاتی ہے۔

۲۔ دوسرا سوال یہ کیا کہ دل کی موت کیا ہے؟ میں نے کہا کہ "ترکِ ذکر" یعنی جب کوئی شخص اللہ کی یاد سے (اس کی اطاعت سے) غافل ہو جاتا ہے تو اس کا دل مُردہ ہو جاتا ہے۔

۳- تیسرا سوال یہ کیا کہ تن کیا ہے؟ میں نے کہا یہ وہ شئے ہے جو راستہ کی گرد سے پیدا ہو گئی۔ یہ جواب بہت مجمل ہے اس لئے اس کی وضاحت کرتا ہوں واضح ہو کہ اقبالؔ کے نظامِ فکر میں تن اور جان، دو مختلف النوع چیزیں نہیں ہیں جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے، بلکہ ایک ہی شئے (حقیقت) کے دو رخ ہیں بالفاظِ دگر جسے ہم "تن" کہتے ہیں وہ "جان" کے احوال میں سے ایک حال ہے۔ چنانچہ گذشتہ فصل میں وہ خود کہتے ہیں:-

اے کہ گوئی محملِ جان است تن | سرِّ جاں را در نگر بر تن متن
محملے نے حالے از احوالِ اوست | محملش خواندن، فریبِ گفتگوست

یعنی عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ "تن" ظرف (محمل) ہے اور جان، مظروف (محمل نشین) ہے اور ظاہر ہے کہ ظرف اور مظروف دو جداگانہ چیزیں ہوتی ہیں۔ لیکن (اقبالؔ کہتے ہیں) درحقیقت ایسا نہیں ہے یعنی تن کوئی جداگانہ شئے نہیں ہے اس کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے بلکہ وہ جان ہی کی مختلف حالتوں میں سے ایک حالت کا نام ہے۔ اس کو محمل (ظرفِ جاں) کہنا، یہ محض فریبِ گفتگو ہے۔ یعنی یہ وہ بات ہے جو غور و فکر کی کوتاہی کا نتیجہ ہے اس کی کوئی اصلیت نہیں ہے۔

اسی نکتہ کو گلشنِ رازِ جدید میں یوں واضح کیا ہے:-

تن و جاں را دو تا گفتن کلام است | تن و جاں را دو تا دیدن حرام است
بجاں پوشیدہ رمزِ کائنات است | بدن حالے ز احوالِ حیات است
عروسِ معنی از صورت حنا بست | نمودِ خویش را پیرایہ ہا بست

حقیقت روئے خود را پردہ باف است
کہ اورا لذتے در انکشاف است

مطلب یہ ہے کہ ہم روزمرہ گفتگو میں (جب حقائق نگاری مدِ نظر نہ ہو) تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ تن اور جان (روح اور مادہ) دو چیزیں ہیں لیکن ان کو دو مختلف چیزیں سمجھ نہیں سکتے۔ عام بول چال اور بات ہے (ہر شخص فلسفی نہیں ہوتا) فلسفہ طرازی

اور بات ہے۔ (اگلے شعر میں اس کی وضاحت کی ہے)

بات یہ ہے کہ "رمزِ کائنات" یعنی کائنات کی حقیقت، جان میں پوشیدہ ہے۔ یعنی یہ کائنات، مادی نہیں ہے (گو بظاہر ایسی ہی نظر آتی ہے) بلکہ روحانی ہے یعنی اس کی اصل مادہ نہیں ہے بلکہ روح ہے۔ کائنات کی بنیاد کثرت پر نہیں ہے بلکہ وحدت پر ہے اور وہ وحدت مادہ نہیں ہے بلکہ روح ہے۔ بالفاظِ اقبال "یہ کائنات، سالمات کی حرکت غیر شعوری سے لے کر فکر انسانی کی حرکت تک، یعنی یہ پوری کائنات، انائے کبیر (حق تعالیٰ) کا جلوہ ذات ہے" اس کا مطلب یہ ہے کہ جسے تم مادہ کہتے ہو یہ بھی روح ہی کی ادنیٰ حالت کا نام ہے۔

ع بدن حالے ز احوالِ حیات است

یہ گلشنِ رازِ جدید کا مصرع ہے اس کا مطلب اقبال نے جاوید نامہ میں خود بایں الفاظ بیان کر دیا ہے۔

ع تن حالے ز احوالِ او ست

دونوں مصرعوں کا ایک ہی مطلب ہے کہ بدن (تن) روح کے احوال میں سے ایک حالت کا نام ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ جسے ہم تن (مادہ) کہتے ہیں، یہ آیا کہاں سے؟ اس کا جواب اقبال یہ دیتے ہیں کہ

ع عروسِ معنی از صورت حنا بست

یعنی حقیقت (معنی) کی دلہن نے اپنی نمود یا اپنے حسن کی نمائش کے لئے صورت (مادہ) کی حنا اپنے ہاتھوں پر لگالی ہے۔ یا یوں سمجھو کہ اپنے اظہار (فعلیت) کے لئے ایک طریقہ (پیرایہ) اختیار کر لیا ہے۔

آخری شعر میں اس حنا بندی کی توجیہ پیش کی ہے کہ حقیقت (روح) نے اپنے آپ کو پردہ (مادہ) میں اس لئے پوشیدہ کر لیا ہے کہ اسے انکشاف میں ایک لذت محسوس ہوتی ہے۔

"پردہ ہائے" کی ترکیب اس حقیقت پر دال ہے کہ مادّہ (تن) خارج سے آکر وابستہ نہیں ہوا ہے بلکہ یہ وہ پردہ ہے جو عروسِ معنیٰ (روح) نے خود (اپنے آپ) اپنے اوپر ڈال لیا ہے۔ اس نکتہ کو اقبالؔ نے ضربِ کلیم میں بایں الفاظ واضح کیا ہے:-

عقل مدّت سے ہے اس پیچاک میں اُلجھی ہوئی
رُوح کس جوہر سے، خاکِ تیرہ کس جوہر سے ہے
میری مشکل؟ مستی و شور و سرور و درد و داغ
تیری مشکل؟ مَے سے ہے ساغر کہ مے ساغر سے ہے؟
ارتباطِ حرف و معنی، اختلاطِ جان و تن
جس طرح اخگر قبا پوش اپنی پیراہن سے ہے

یعنی روح اور جسم (خاکِ تیرہ) مغائر الوجود نہیں ہیں بلکہ ایک ہی جوہر کی دو شانیں ہیں۔ جان و تن میں وہی رابطہ ہے جو معنی اور لفظ میں ہے (لفظ وہ لباس ہے جو عروسِ معنی نے زیب تن کر لیا ہے) اس کی مثال درکار ہو تو اخگر اور اس راکھ پر غور کرو جو اس پر جم جاتی ہے یہ راکھ کہیں باہر سے تو نہیں آئی۔ یہ بھی اخگر ہی ہے جس کی حالت قدرے بدل گئی ہے۔

اب اُس اجمالی جواب پر غور کیجئے:-

اقبالؔ کہتے ہیں کہ یہ تن (مادّہ) کوئی مستقل بالذّات شے نہیں ہے، بلکہ یہ بھی رُوح یا جان ہی کی ادنیٰ یا کثیف شکل ہے۔ چنانچہ الٰہ آباد کے مشہور خطبۂ صدارت (۱۹۳۰ء) میں وہ خود لکھتے ہیں کہ "مادّہ بھی روح (جان) ہی ہے جو زمان و مکان کی قید میں ظاہر ہو کر اپنا تحقق کر رہی ہے۔ (یعنی زمان و مکان کی قیود میں آکر اپنی مخفی استعدادوں کو ظاہر کر رہی ہے)

اسی بات کو انھوں نے شاعرانہ انداز میں یوں کہدیا ہے کہ "تن چیزیست کہ از گرد رہ زادہ است" یعنی یہ وہ شئے ہے جو حیات کے

"جسم" پر طویل سفر کی وجہ سے بطور گردِ راہ جم گئی ہے۔ جس طرح جب ایک شخص ریگستان میں سفر کرتا ہے تو اس کے جسم پر گرد جم جاتی ہے۔
اب رہی یہ بات کہ حیات نے طویل سفر اختیار کیا، ان اشعار سے ثابت ہے۔

خودی کیا ہے؟ رازِ درونِ حیات — خودی کیا ہے؟ بیداریٔ کائنات
زمانے کے دریا میں بہتی ہوئی — ستم اس کی موجوں کے سہتی ہوئی
سفر اس کا انجام و آغاز ہے — یہی اس کی تقویم کا راز ہے

ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر
ہوئی خاکِ آدم میں صورت پذیر (بالِ جبریل)

واضح ہو کہ "مریدِ ہندی" نے یہ تصور "پیرِ رومیؒ" سے مستعار لیا ہے

آمدہ اوّل در اقلیمِ جماد
از جمادی در نباتی او فتاد

چوتھا سوال یہ کیا کہ جان (روح) کیا ہے؟ میں نے جواب دیا کہ یہ لاالٰہ الااللہ کی رمز (حقیقت) ہے۔ یعنی اگر اس کی معرفت مقصود ہے تو اللہ کی معرفت حاصل کرو اور جو اسے سمجھ گیا وہ اللہ کی حقیقت کو بھی سمجھ سکتا ہے۔

مَنْ عَرَفَ نَفْسَہٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّہٗ

جس نے اپنے نفس کو پہچان لیا اس نے اپنے رب کو پہچان لیا (کیونکہ نفس یا انائے مقید دراصل حق تعالیٰ یا انائے مطلق ہی کا ظل ہے)

خلاصہ کلام اینکہ

(ا) مادہ کوئی مستقل بالذات شئے نہیں ہے بلکہ روح کی کثیف شکل کا نام ہے۔

(ب) روح خود کوئی مستقل بالذات شئے نہیں ہے بلکہ خدا کا ظل (پرتو) ہے بالفاظِ دگر

دہر جز جلوۂ یکتائی معشوق نہیں
ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود بیں

پانچواں سوال یہ کیا کہ آدم کیا ہے یعنی اس کی حقیقت کیا ہے؟ میں نے جواب دیا کہ جس طرح رُوح رمزِ الا اللہ ہے اسی طرح آدم بھی اس کے اسرار میں سے ایک سِر ہے۔ چنانچہ ضربِ کلیم میں لکھتے ہیں:۔۔۔

طلسم بود و عدم جس کا نام ہے آدم
خدا کا راز ہے قادر نہیں ہے جس پہ سخن
زمانہ صبحِ ازل سے رہا ہے محوِ سفر
مگر یہ اس کی تگ و دو سے ہو سکا نہ کہن
اگر نہ ہو تجھے اُلجھن تو کھول کر کہہ دوں
وجودِ حضرتِ انساں نہ رُوح ہے نہ بدن

یعنی حضرتِ انسان کا وجود "نہ رُوح ہے نہ بدن" بلکہ وہ تو خدا کا راز ہے "رمزِ لا الٰہ ہے"، "از اسرارِ اوست" یعنی پرتو ہے یا ظل ہے خود ذاتِ باری کا۔ اور یہی تو وجہ ہے کہ اس میں نیابتِ الٰہیہ کی صلاحیت بدرجہ اتم پائی جاتی ہے[۱][۲]

---

[۱] غالب کی اسی بات کو حضرت شاہ نیاز احمد صاحب چشتی بریلوی خلیفہ حضرت مولانا فخر الدین صاحب چشتی نظامی دہلویؒ نے صاف لفظوں میں یوں بیان فرمادیا ہے:۔

زسازِ مطربِ پُر سوز ایں رسیدہ بگوش
کہ چوب و تار و صدائے تنن تنن ہمہ اوست

(سبحان اللہ و بحمدہٖ)

[۲] یہاں اقبال نے یہ کہا ہے کہ ع گفت آدم؟ گفتم از اسرارِ اوست
یعنی آدم حق تعالیٰ کے اسرار میں سے ایک سِر ہے

دوسری جگہ کہتے ہیں:۔ درد و عالم ہر کجا آثارِ عشق + ابنِ آدم سِر از اسرارِ عشق
یعنی ابنِ آدم عشق کے اسرار میں سے ایک سِر ہے اس کا معنی یہ ہے کہ حق (خدا) اور عشق دونوں ایک ہیں کیا خوب کہا ہے وحیدہ نسیم اورنگ آبادی نے:۔

زباں سے عشق کے اسرار بتلایا نہیں کرتے
خدا کی ذات کو لفظوں میں سمجھایا نہیں کرتے

چھٹا سوال یہ کیا کہ عالم (دنیا) کیا ہے؟ میں نے جواب دیا کہ وہ تو خود ہی سامنے موجود ہے۔ یعنی عالم کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ وہ محسوس ہوتا ہے بس اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہے۔ دیکھو تو ہے، غور کرو تو کچھ بھی نہیں ہے[1] اس کی وضاحت یہ ہے کہ اس کا تحقق تو نفسِ مدرک پر موقوف ہے۔ اگر ہمارے حواسِ خمسہ زائل ہو جائیں تو مادہ، وزن، کمیت، صلابت، خشونت، لینت، برودت، حرارت، خوشبو، بدبو، نغمہ سرود، شیرینی، تلخی، عطرِ گلاب، رنج، خس، سرخی سبزی اور قوس و قزح سب کا وجود کالعدم ہو جائے گا۔ بالفاظِ دگر کائنات کا خاتمہ ہو جائے گا۔ اقبال خود کہتے ہیں:-

اپنی ہستی از دیدن و نادیدن من
چہ زمان و چہ مکان، شوخیِ افکارِ من است

اس غزل کا مطلع اس شعر سے بھی بہتر ہے

ایں جہاں چیست؟ صنم خانۂ پندارِ من است
جلوۂ او گروِ دیدۂ بیدارِ من است
(زبورِ عجم)

ساتواں سوال یہ کیا کہ اس علم و ہنر (فلسفہ اور سائنس) کی کیا حقیقت ہے جس کے حصول کے لئے انسان اس قدر جدوجہد کرتا ہے؟ بالفاظِ دگر علم انسانی کی کیا حقیقت ہے؟ میں نے جواب دیا کہ یہ بمنزلہ پوست ہے یعنی جس طرح چھلکے کے

---

[1] اقبال نے اس حقیقت کو اس انداز سے بیان کیا ہے۔ علامہ محمود شبستری نے یوں نظم کیا ہے:-

جہاں را دید امرِ اعتباری ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ چو واحد گشتہ در اعداد ساری
ہمہ از وہمِ تست ایں صورتِ غیر ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ کہ نقطہ دائرہ است از سرعتِ سیر

گلشنِ رازِ جدید میں اقبال بھی علامہ موصوف کے ہمنوا نظر آتے ہیں:-

زمین و آسمانش اعتباری است
زمان و ہم مکانش اعتباری است

کھانے سے مزہ یا ذائقہ (علم) حاصل نہیں ہو سکتا اسی طرح کتابی علم سے خدا کا عرفان حاصل نہیں ہو سکتا۔ یا یوں سمجھو کہ فلسفہ اور سائنس سے خدا نہیں مل سکتا۔

آٹھواں سوال یہ کیا کہ حجت کیا ہے؟ یعنی حصولِ یقین کا ذریعہ کیا ہے؟ بالفاظِ دگر صحیح معنٰی میں خدا کا ایقان اور عرفان کس طرح حاصل ہو سکتا ہے؟ میں نے جواب دیا کہ اس کا ذریعہ مشاہدہ ہے یعنی دل کی آنکھوں سے دیکھنا۔ کسی چیز کے ہونے کا یقین اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب ہم اسے اپنی آنکھوں سے دیکھیں مادی اشیاء کے دیکھنے کا آلہ یہ ظاہری آنکھیں ہیں لیکن خدا غیر مادی ہے اس لئے اس کے دیکھنے کا آلہ باطنی آنکھیں ہیں

چنانچہ مولانا روم فرماتے ہیں:۔

آئینہ دل چوں شود صافی و پاک
نقشہا بینی بروں از پاد و خاک۔

باطنی آنکھوں کو تصوف کی اصطلاح میں قلب کہتے ہیں۔ تصوف اسی قوت یا آلہ کے تزکیہ، تصفیہ اور تجلیہ کا نام ہے۔

نواں سوال یہ کیا کہ عام آدمیوں کا دین کیا ہے؟ میں نے جواب دیا کہ وہ خود تحقیق نہیں کرتے بلکہ تقلید پر اکتفا کرتے ہیں۔ مثلاً انہوں نے دوسروں سے سنا کہ خدا ہے لہٰذا وہ بھی خدا کی ہستی پر تقلیدی رنگ میں ایمان لے آتے ہیں۔ تقلید میں خرابی یہ ہے کہ جو یقین اس کی بدولت پیدا ہوتا ہے وہ معترض کے اعتراض سے زائل ہو جاتا ہے یعنی اگر کسی وجہ سے دل میں شک پیدا ہو جائے تو ایمان کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔

دسواں سوال یہ کیا کہ عارفوں کا دین کیا ہے؟ میں نے جواب دیا کہ عرفا کا طریقہ یہ ہے کہ وہ تقلید سے مطمئن نہیں ہوتے بلکہ تحقیق کرتے ہیں یعنی پہلے دیکھتے ہیں پھر یقین کرتے ہیں اور جو یقین اس طرح پیدا ہوتا ہے وہ شک و شبہ سے بالاتر ہوتا ہے۔ وہ کسی طور سے زائل نہیں ہو سکتا۔

جب عارفِ ہندی نے یہ جوابات سُنے تو وہ بہت خوش ہوا، اور اُس نے بہت سے قیمتی اور علمی نکات مجھے سمجھائے۔

نُہ تا سخن از عارفِ ہندی

عارفِ ہندی کے بیان کردہ نو فلسفیانہ نکات

(۱)

ذاتِ حق را نیست! ایں عالم حجاب
غوطہ را حائل نگرزد نقشِ آب!

(۲)

زادن اندر عالمے دیگر خوش است
تا شبابِ دیگرے آید بدست!

(۳)

حق ورائے مرگ و عینِ زندگی است
بندہ چوں میرد نمی داند کہ چیست!
گرچہ ما مرغانِ بے بال و پریم
از خدا در علمِ مرگ افزوں تریم!

(۴)

وقت؟ شیرینی بزہر آمیختہ
رحمتِ عامے بقہر آمیختہ!
خالی از قہرش بہ بینی شہر و دشت
رحمتِ او ایں کہ گوئی درگذشت!

(۵)

کافری مرگ است اے روشن نہاد
کے سزد با مردہ غازی را جہاد!
مردِ مؤمن زندہ و با خود بجنگ
بر خود افتد ہمچو بر آہو پلنگ!

(۶)

کافرِ بیدار دل پیشِ صنم
بہ ز دیندارے کہ خفت اندر حرم!

(۷)

چشم کور است اینکہ بیند ناصواب
ہیچگہ شب را نہ بیند آفتاب!

(۸)

صحبتِ گِل دانہ را سازد درخت،
آدمی از صحبتِ گِل تیرہ بخت!
دانہ از گِل می پذیرد پیچ و تاب
تا کند صیدِ شعاعِ آفتاب!

(۹)

من بگُل گفتم بگو اے سینہ چاک
چوں بگیری رنگ و بو از باد و خاک؟
گفت گُل اے ہوشمندِ رفتہ ہوش
چوں پیامے گیری از برقِ خموش؟
جاں بہ تن ما را ز جذبِ این و آں
جذبِ تو پیدا و جذبِ ما نہاں؟

پہلا نکتہ:- اگر آپ ذاتِ حق سے ملنا چاہتے ہیں تو اس کے لئے یہ عالم حجاب (پردہ) نہیں ہے۔ یعنی آپ کے اور ذاتِ حق کے درمیان کوئی پردہ یا مغائرت نہیں ہے جو کچھ پردہ نظر آتا ہے یا جسے آپ پردہ سمجھے ہوئے ہیں یہ آپ کی فہم کا قصور ہے یا محض فریبِ نظر ہے۔ تعینات اور تقیدات نے "من" و "تو" کا امتیاز پیدا کر دیا ہے تعینات کے پردہ کو ہٹا دیجئے جس سے آپ ملنا چاہتے ہیں وہ آپ ہی کے اندر آپ کو نظر آجائے گا۔ چنانچہ خواجہ میر درد لکھتے ہیں:-

پردے کو تعین کے درِ دل سے اٹھا دے
کھلتا ہے ابھی پل میں طلسمات جہاں کا

خود اقبال بھی یہی کہتے ہیں:-

جنھیں میں ڈھونڈتا تھا آسمانوں میں زمینوں میں
وہ نکلے میرے ظلمت خانۂ دل کے مکینوں میں

اس کی وجہ یہ ہے کہ دوسرا تو موجود ہی نہیں ہے۔ یہ عالم مشہور تو ہے مگر (حقیقی معنی میں) موجود نہیں ہے (جو حجابِ رخِ یار بن سکے)

دوسرے مصرع میں عارفِ ہندی نے ایک شان سے اس نکتہ کو واضح کیا ہے کہتے ہیں کہ

ع غوطہ را حائل نگردد نقشِ آب

یعنی جب آپ دریا میں غوطہ لگانے کے لئے کنارے پر کھڑے ہوتے ہیں تو آپ کو اپنا عکس پانی میں نظر آتا ہے مگر یہ عکس آپ کے اور دریا کے درمیان حائل (حجاب) تو نہیں ہوتا۔ جونہی آپ نے غوطہ لگایا (جونہی آپ اور دریا میں اتصال ہوا) فوراً وہ عکس غائب ہو جاتا ہے۔ کیوں؟ اس لئے کہ وہ مشہود تو تھا مگر موجود نہ تھا۔ وہ اسی وقت تک مشہود ہوتا ہے جب تک آپ اور دریا ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ ادھر دوئی مٹی ادھر وہ نقش غائب ہوا۔ بیدل کہتے ہیں:-

از موج تو آں شنیدن اسرارِ محیط
در کام اگر کشد زبانِ خود را

موج کیا ہے؟ بحر (محیط) ہی کا ایک تعین ہے، دگر ہیچ۔ تعین غائب ہوا تو موج بھی غائب ہو گئی، بس بحر ہی رہ گیا۔ اسی طرح انائے مقید کیا ہے؟ انائے مطلق کا ایک تعین ہے۔ اس تعین کو ہٹا دو تو انائے مطلق باقی رہ جائے گا۔ تختہ سیاہ پر ۳ خطوط کھینچ دو، مثلث نظر آنے لگے گا۔ یہ خطوط مٹا دو۔ مثلث بھی غائب ہو جائے گا صرف تختہ سیاہ باقی رہ جائے گا۔ ہوا کی وجہ سے دریا کی سطح پر صدہا بلبلے پیدا ہو جاتے ہیں۔ ادھر ہوا نکلی اُدھر بلبلے غائب ہوئے محض دریا باقی رہ جاتا ہے۔ بلبلہ کیا ہے؟ دریا ہی کا ایک تعین یا وجودِ تقیین ہے (بلبلہ کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے) بقول بیدلؒ اگر حباب اپنی حقیقت پر غور کرے تو اسے معلوم ہو جائے گا کہ میں خود دریا ہوں:-

زسیر عالمِ دل غافلیم، ورنہ حباب
سرے اگر بگریباں فرو برد، دریاست

حاصلِ کلام اینکہ، اس عالم کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے بلکہ یہ عالم، جیسا کہ اربابِ علم جانتے ہیں، عبارت ہے تعینات سے اور جملہ تعینات، وجودِ مطلق (انائے مطلق)، کی صفاتِ متکثرہ کی خاص خاص نسبتوں کے ظہورات ہیں۔

چنانچہ خواجہ میر دردؔ فرماتے ہیں:-

ماہیتوں کو روشن کرتا ہے نور تیرا
اعیان ہیں مظاہر ظاہر ظہور تیرا

اور شاہ نیاز احمد صاحب بریلوی فرماتے ہیں:-

معمور ہو رہا ہے عالم میں نور تیرا
از ماہ تا بماہی سب ہے ظہور تیرا

یعنی یہ عالم، ظہور ہے اس کی ذات وصفات کا۔ [1]

(حاشیہ صفحہ ۳۸۳ پر)

بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہر صفت کو دوسری صفات کے ساتھ خاص خاص نسبتیں ہیں (ان نسبتوں کو تراکیب سے بھی تعبیر کرتے ہیں) ان نسبتوں یا باہمی ترکیبوں سے بے شمار صورتیں، علمِ الٰہی میں پیدا ہو گئیں (انہی صورتوں کا اصطلاحی نام اعیانِ ثابتہ ہے) وجودِ مطلق، انہی صورتوں اور ان کی قابلیتوں (استعدادوں) کے مطابق ظاہر ہو رہا ہے۔ اسی ظہور کا دوسرا نام عالم ہے۔ بیدلؔ نے کیا خوب کہا ہے:۔

بہ تحقیقش چہ پردازم کہ آں بیرنگِ دانشہا
دلیلِ وحدتِ خویش است ہر جا در نقابِ من

نیز شاہ نیاز احمد صاحب فرماتے ہیں:۔

نکتۂ تحقیق بشنو از نیازِ بے نیاز
کیں ہمہ نقشِ دو عالم نیست الا نقش بند

قرآن و حدیث سے ثابت ہے کہ ازل میں خدا تھا اور اس کے ساتھ اس کی صفات تھیں جب اس نے عالم کو پیدا کرنا چاہا تو اپنی صفات کی باہمی نسبتوں پر ایک تفصیلی نگاہ کی۔ اور ان نسبتوں کو اپنی کُن فیکونی قوت سے ظاہر فرما دیا۔ اسی ظہور کا نام "عالم" ہے۔ بالفاظِ دیگر، جب حق تعالیٰ نے اپنی صفات کی نسبتوں (اعیانِ ثابتہ) کو اپنا غیر تصور کیا تو اسی تصور کا نام عالمِ رنگ و بو ہو گیا۔

سائنسدانوں نے جب اس عالم کی تحلیل کی اور اس کے عناصر کا تجزیہ کیا تو انجام کار اس نتیجہ پر پہنچے کہ عالم کی اصل، توانائی (ENERGY) ہے جو غیر مادی شئے ہے۔

(حاشیہ صفحہ ۳۸۲ سے) لہ حضرت مجدد الفِ ثانیؒ فرماتے ہیں کہ "اشیا نزدِ صوفیہ ظہوراتِ حق اند" (صد ۸۱ جلد دوم)

صوفیہ نے ان سے صدیوں پہلے اس حقیقت کو بے نقاب کر دیا تھا کہ عالم کی اصل غیر مادی ہے یعنی اعیانِ ثابتہ یا معلوماتِ الٰہیہ۔ حق تعالیٰ انہی معلومات کی شکل میں جلوہ گر ہوا اور اسی جلوہ کا نام عالم ہے۔ بیشک یہ مظاہرہ جو مشہود ہیں، حقائقِ ممکنات ہیں مگر ان مظاہر میں اور ان مظاہر سے خود ذاتِ حق ہی ظاہر ہو رہی ہے۔ چنانچہ قرآنِ حکیم فرماتا ہے:۔

"هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ"

یعنی قرآن کی رو سے یہ عالم اس کی جلوہ گاہ ہے (۵۷-۳)

ظاہر بھی وہی ہے اور باطن بھی وہی ہے۔ کیا اس آیت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ لَا مَوْجُوْدَ اِلَّا اللّٰہ؟

یہی وجہ ہے کہ شیخِ اکبر حضرت محی الدین ابنِ عربیؒ (جن سے بڑا فلسفی ابھی تک دنیائے اسلام میں پیدا نہیں ہوا) فرماتے ہیں:۔

وَاَنَّ الْعَالَمَ لَيْسَ اِلَّا تَجَلِّيَهُ فِي صُوَرِ اَعْيَانِهِمُ الثَّابِتَةِ الَّتِيْ يَسْتَحِيْلُ وُجُوْدُهَا بِدُوْنِهٖ (فصِّ ابراہیمہ ص۵۹ فصوص الحکم مطبوعہ کانپور ۱۳۰۱ھ)

"بلاشبہ یہ عالم کوئی شے نہیں ہے مگر تجلی (ہے) حق تعالیٰ کی اعیانِ ثابتہ کی صورتوں میں اس طرح سے کہ محال ہے اُن صورتوں کا وجود، حق تعالیٰ کی تجلی کے بغیر"

غالباً اب اس شعر کا مطلب واضح ہو گیا ہو گا کہ

ذاتِ حق را نیست ایں عالم حجاب
غوطہ را حائل نگردد نقشِ آب

اب ہم ناظرین کی سہولت کے لئے اس بحث کا خلاصہ چند لفظوں میں بیان کئے دیتے ہیں:۔

نقشِ آب، خود آب ہی کی ایک شان ہے یا اسی کا ایک تعین ہے اس لئے غوطہ زن اور آب کے درمیان، اس کے حائل ہونے کا کوئی امکان ہی

نہیں ہے نقش بر آب بھی درحقیقت آب ہی ہے، تعین کی وجہ سے غیر نظر آتا ہے۔

ع ہمہ از و ہم تست ایں صورتِ غیر

اسی طرح عالم، خود حق تعالیٰ (ذاتِ حق) ہی کی ایک شان (جلوہ گری) ہے اس لئے سالک اور حق تعالیٰ کے درمیان، اس کے حائل ہونے کا کوئی امکان ہی نہیں ہے۔ وہ 'غیر اللہ' ہوتا تو حائل ہوتا۔ مگر غیرِ حق تو کوئی موجود ہی نہیں ہے۔ اس لئے کسی کے حائل ہونے کا امکان بھی نہیں ہے۔ وہی بات کہ کوئی ہو تو حائل ہو۔ اس کے سوا ہے کون؟

بالفاظِ واضح تر، جب سالک، عالم میں غوطہ زن ہوتا ہے تو ذاتِ حق میں غوطہ زن ہوتا ہے۔ عالم اس کی تجلی ہی کا دوسرا نام ہے۔[1]

دوسرا نکتہ:۔ نسبتاً آسان شعر ہے اگر اس کو پڑھتے وقت ۲۳۶ و ۲۳۷ کو مدِ نظر رکھا جائے خصوصاً اس مقام کو جو اس شعر سے شروع ہوتا ہے:۔

لیکن ایں زادن نہ از آب و گل است
داند آں مردے کہ او صاحبدل است

اس سلسلہ میں دوسرا شعر قابلِ غور ہے:۔

آں ز مجبوری است ایں از اختیار
آں نہاں در پردہ ہا ایں آشکار

---

[1] خواجہ میر دردؒ نے اسی نکتہ کو کہ عالم چونکہ موہوم ہے اس لئے ذاتِ حق کے لئے حجاب نہیں ہو سکتا اس رباعی میں یوں بیان کیا ہے:۔

اے درد! بہت کیا پر دیکھا ہم نے
دیکھا یہ عجب ہے یاں کا لیکھا ہم نے
بینائی نہ تھی تو دیکھتے تھے سب کچھ
جب آنکھ کھلی تو کچھ نہ دیکھا ہم نے

یعنی جب معرفت حاصل ہوئی تو معلوم ہوا کہ یہ عالم تو ذاتِ حق کی جلوہ گاہ ہے خود اس کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے جس طرح ظل کا کوئی مستقل وجود نہیں ہوتا۔

اب اس شعر کو پڑھیئے :- عارفِ ہندی کہتا ہے :-

کہ اے اقبالؔ! عالمِ دیگر میں پیدا ہونا نہایت مبارک اور مسرت انگیز ہے۔ کیونکہ تم از سرِ نو جوان ہو جاؤ گے، اور کون شخص ہے جو اعادہ شباب کا آرزومند نہیں ہے؟ اس شعر میں صرف "عالمِ دیگر" کا مفہوم وضاحت طلب ہے ہم ص ۲۳۷ کے اشعار کی تشریح میں اس کی وضاحت کر چکے ہیں۔ یہاں صرف اتنا لکھنا کافی ہے کہ عالمِ دیگر سے مراد وہ عالم ہے جو زمان و مکان سے بالاتر ہے۔ اور زادن اندر عالمِ دیگر سے مراد ہے زمان و مکان کو مسخر کرنا۔ پس مطلب شعر کا یہ ہے کہ اے اقبالؔ! اگر ہو سکے تو زمان و مکان کو مسخر کرلے تاکہ زندگی کا لطف حاصل ہو سکے (تو از سرِ نو جوان ہو سکے)

تیسرا نکتہ :- عارفِ ہندی کہتا ہے کہ حق تعالیٰ مرگ سے پاک ہے بلکہ وہ تو عینِ حیات ہے۔ دوسرے مصرع میں اجمال ہے اس کی تشریح یوں ہو گی :- بندہ چوں میرد؟ چرا کہ نمی داند کہ حق چیست؟ یعنی بندہ کیوں مرتا ہے؟ اس لئے کہ وہ اس حقیقت سے آگاہ نہیں ہے کہ حق تعالیٰ عینِ زندگی ہے۔ اگر اسے اس بات کا یقین حاصل ہو جائے کہ حق، عینِ حیات ہے تو وہ بلا شبہ اپنے اندر حق کی صفات پیدا کرنے کی کوشش کرے گا۔ اور حق تعالیٰ کی پہلی صفت یا بنیادی صفت یا اُمّ الصفات زندگی ہے، اس لئے وہ بھی حق کی طرح جاودانی ہونے کی کوشش کرے گا۔ اور جاودانی ہونے کی صورت (جیسا کہ، قارئینِ کلامِ اقبالؔ پر روشن ہے) یہ ہے کہ انسان، زمان و مکان کو مسخر کرلے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ جب اقبالؔ، بارگاہِ ایزدی میں پہنچکر حق تعالیٰ سے سوال کرتے ہیں ؎

من چرا در بندِ تقدیرم بگوے
تو نمیری من چرا میرم بگوے

تو حق تعالیٰ نے یہ جواب دیا :-

بودۂ اندر جہانِ چار سو
ہر کہ گنجد اندرو میرد درو

یعنی جو شخص زمان و مکان کی قید میں ہے وہ یقیناً ہلاک ہو جائے گا۔ اگر حیاتِ جاودان کی آرزو ہے تو زمان و مکان کی قیود سے باہر نکلنا لازمی ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ بندہ اس لئے مرتا ہے کہ وہ اپنی زندگی میں اس حقیقت کا عرفان حاصل نہیں کرتا کہ حق چیست؟ اگر وہ حق کی معرفت حاصل کر لے تو جاوداں ہو جائے۔

معرفتِ حق کی صورت یہ ہے کہ اپنی معرفت حاصل کر لو کیونکہ مَنْ عَرَفَ نَفْسَهٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهٗ جس نے اپنے کو پہچان لیا (یعنی دیکھ لیا) اُس نے حق یا اپنے رب کو پہچان لیا۔ اسی لئے اقبالؔ نے یہ کہا ہے۔

چیست دیں؟ دریافتن اسرارِ خویش
زندگی مرگ است بے دیدارِ خویش

اس سے معلوم ہوا کہ دیدارِ خویش اور دیدارِ حق دراصل ایک ہی بات ہے اس کی وجہ، جیسا کہ پہلے بیان کر چکا ہوں، یہ ہے کہ خودی دراصل خدا ہی کا جلوہ ہے، اس سے علیحدہ کوئی چیز نہیں ہے۔ چنانچہ اقبالؔ کہتے ہیں

اگر زیری، ز خود گیری زبر شو
خدا خواہی؟ بخود نزدیک تر شو

حقیقت یہ ہے کہ دیدار کے بغیر اطمینانِ قلب حاصل نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے حق تعالیٰ سے یہ درخواست کی

"رَبِّ اَرِنِیْ کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتٰی" اے میرے رب! مجھے دکھا دے کہ تو مُردوں کو کس طرح زندہ کرتا ہے؟ حق تعالیٰ نے فرمایا۔

اَوَلَمْ تُؤْمِنْ؟ کیا تیرا اس بات پر ایمان نہیں ہے؟ انھوں نے جواب دیا۔ قَالَ بَلٰی وَلٰکِنْ لِّیَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ (۲-۲۶۰)

انہوں نے کہا ایمان تو ہے مگر میں اپنے قلب کو مطمئن کرنا چاہتا ہوں۔
اس آیت سے "دیدار" کی اہمیت روزِ روشن کی طرح واضح ہو گئی۔ یہی وجہ ہے کہ اقبالؔ نے اپنی ہر تصنیف میں "دیدار" کی اہمیت کو واضح کیا ہے۔
جب بندے کو دیدار نصیب ہو جاتا ہے تو در اصل یہ حقیقت کبریٰ اس پر منکشف ہو جاتی ہے کہ

لَا مَوْجُوْدَ اِلَّا اللّٰہ

اور یہی حقیقی عرفان ہے کہ بندے کو اس بات کا بذریعہ مشاہدہ یقین ہو جائے کہ عالم میں اللہ کے علاوہ اور کوئی شئے موجود نہیں ہے۔
چنانچہ اقبالؔ خود کہتے ہیں:۔

آں مسلمانے کہ بیند خویش را | از جہانے برگزیند خویش را
از ضمیرِ کائنات آگاہ اوست | تیغ لَا مَوْجُوْدَ اِلَّا اللّٰہ اوست

یعنی اسے معلوم ہو جاتا ہے کہ عالم (کائنات) بذاتِ خود کچھ نہیں ہے محض اس کی جلوہ گاہ ہے۔ وہی ہر شئے سے ظاہر ہو رہا ہے۔ بقول شیخ اکبرؒ "یہ عالم اس کی تجلی ہے" اور شیخ اکبرؒ یہ بات اپنی طرف سے تو نہیں کہتے قرآنِ حکیم خود یہی فرماتا ہے:۔

"ھُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاھِرُ وَالْبَاطِنُ وَھُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ"

وہی اوّل ہے وہی آخر ہے وہی ظاہر ہے وہی باطن ہے اور وہ سب کچھ جانتا ہے (۵۷-۳)
شعر کا مطلب تو بقدرِ ضرورت بیان کر دیا۔ اب ایک شبہ کا ازالہ ضروری ہے۔ وہ یہ ہے کہ قرآنِ مجید تو یہ فرماتا ہے:۔

کُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ ط
کُلُّ مَنْ عَلَیْھَا فَانٍ ط
کُلُّ شَیْءٍ ھَالِکٌ اِلَّا وَجْھَہٗ ط

ہر نفس موت کا مزہ چکھنے والا ہے، ہر شئے فانی ہے، ہر شئے ہالک ہے یعنی

موت سے کس کو رستگاری ہے
آج وہ، کل ہماری باری ہے

نیز ہم دیکھتے ہیں کہ انبیاء، اور اولیاء (جن کو دیدار نصیب ہو گیا تھا) وہ بھی وفات پا گئے۔ تو اقبالؔ کا اس سے کیا مطلب ہے کہ:۔

ع آدم بمیرد از بے یقینی"

یعنی انسان، فقدانِ یقین کی بناء پر مرتا ہے، اگر اُس کو یقین حاصل ہو جائے تو وہ نہیں مرے گا۔

یا ایک جگہ انہوں نے یہ کہا ہے:۔

ع خودی چوں پختہ شد از مرگ پاک است

اسی مضمون کو انہوں نے ضربِ کلیم میں یوں بیان کیا ہے:۔

ہو اگر خود نگر و خود گر و خود گیر خودی
یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے

اِس شبہ کا جواب یہ ہے کہ اقبالؔ کے یہاں موت کی دو قسمیں ہیں

(۱) ایک مرگ دام و دد۔

(۲) دوسری مرگِ مومن۔

مناسب ہے کہ اس جگہ اقبالؔ ہی کی زبان سے اس کی وضاحت کر دوں جاوید نامہ طبع ۳۵۶-۵۷ پر لکھتے ہیں:۔

بندۂ حق ضیغم و آہو ست مرگ — یک مقام از صد مقامِ اوست مرگ
می فتد بر مرگ آں مردِ تمام — مثلِ شاہینے کہ افتد بر حمام
ہر زماں میرد غلام از بیمِ مرگ — زندگی او را حرام از بیمِ مرگ
بندۂ آزاد را شانے دگر — مرگِ او را می دہد جانے دگر
او خود اندیش است مرگ اندیش نیست — مرگِ آزاداں زآنے بیش نیست

بگذر از مرگے کہ سازد با لحد | زانکہ ایں مرگ است مرگِ دام و دد
مردِ مومن خواہد از یزدانِ پاک | آں دگر مرگے کہ برگیرد ز خاک

آں دگر مرگ! انتہائے راہِ شوق
آخریں تکبیر در جنگاہِ شوق

اِن اشعار کو غور سے پڑھیئے تو معلوم ہوگا کہ دُنیا میں دو قسم کے انسان پائے جاتے ہیں :-

(ا) جو مثلِ آہو ہیں اور موت اُن کے حق میں مثلِ ضیغم (شیر) ہے

(ب) جو مثلِ ضیغم ہیں اور موت اُن کے سامنے مثلِ آہو ہے

یعنی ایک قسم اِن لوگوں کی، جو موت سے ڈرتے ہیں، کیونکہ اس کو اختتامِ زندگی سمجھتے ہیں۔

دوسری قسم اُن لوگوں کی، جو موت سے بالکل نہیں ڈرتے (بلکہ موت ان سے ڈرتی ہے) کیونکہ وہ یقین رکھتے ہیں کہ موت، زندگی کا خاتمہ نہیں ہے بلکہ عاشق کے مقامات میں سے ایک مقام ہے۔ یا یوں سمجھو کہ منازلِ حیات میں سے ایک منزل ہے اور اس کے بعد حقیقی معنی میں زندگی شروع ہوگی اور چونکہ وہ زندگی حقیقی معنی میں زندگی ہوگی یعنی لطفِ زندگی دراصل موت کے بعد ہی سے شروع ہوگا اس لئے وہ موت کے مشتاق رہتے ہیں اور بقول اقبال

ع چو مرگ آید تبسم بر لبِ اوست

آگے بڑھنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اپنے دعوے پر آیاتِ قرآنی سے استشہاد کردوں تاکہ ناظرین کے دلوں میں یقین کی کیفیت پیدا ہوجائے۔

(ا) واضح ہو کہ قرآن کی رُو سے یہ زندگی محض دھوکہ ہے :-

مَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَآ اِلَّا مَتَاعُ الْغُرُوْرِ ؀ ۱

---

۱ انسان اپنی حماقت یا کم فہمی یا مغالطہ کی وجہ سے یہ سمجھتا ہے کہ یہی دُنیاوی زندگی سب کچھ ہے اسی لئے وہ اس کے حاصل کرنے کے لئے اعلیٰ اقدارِ حیات کو عیشِ چند روزہ کے لئے قربان کر دیتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۹۱ پر)

نہیں ہے دُنیا کی (یہ) زندگی مگر دھوکہ کی پونجی۔

یعنی انسان اپنی حماقت کی وجہ سے یہ سمجھ لیتا ہے کہ یہاں ہمیشہ رہنا ہے حالانکہ دُنیا کی حیاتِ چندروزہ محض دھوکہ ہے۔

(ب) تو پھر یہ زندگی کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے:۔

نِ الَّذِیْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیٰوۃَ لِیَبْلُوَکُمْ اَیُّکُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا ؕ

جس نے موت اور حیات کو پیدا کیا تاکہ وہ تمہیں آزمائے کہ تم میں سے کون ایسا ہے جو عمل کے اعتبار سے احسن ہے؟

یعنی یہ دُنیا، امتحان گاہ ہے اور یہ زندگی، امتحان ہے۔ اور سب جانتے ہیں کہ کوئی اُمیدوار، کمرۂ امتحان کو دار الاقامہ نہیں سمجھتا اسی طرح جو لوگ حقیقت سے آشنا ہیں وہ اس دُنیا کو عارضی قیام گاہ سمجھتے ہیں اور یہاں کے قیام میں دارِ آخرت کے لئے تیاری کرتے ہیں۔

(ج) تو پھر حقیقی زندگی کہاں ہے اور کب شروع ہوگی؟

اس کا جواب بھی قرآنِ حکیم ہی سے سُنیئے:۔

اِنَّ الدَّارَ الْاٰخِرَۃَ لَھِیَ الْحَیَوَانُ ؕ

یہاں دارِ آخرت کی ترکیب میں (از روئے علمِ معانی) لفظِ حیات محذوف ہے اس لئے آیت کا ترجمہ یوں ہوگا:۔

"بلاشبہ آخرت کے گھر کی زندگی ہی حقیقی معنی میں زندگی ہے"

پڑھنے والے کے دل میں رنگِ یقین پیدا کرنے کے لئے حق تعالیٰ تین الفاظ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۹۰ سے) اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ جس زندگی کیلئے انسان حق وصداقت سے بیگانہ ہو جاتا ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ وہ محض دھوکہ کی پونجی ہے۔ یعنی اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔

کیا ہے تو نے متاعِ غرور کا سودا
فریبِ سود و زیاں لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللہ

(جن کو اصطلاح میں حروف کہتے ہیں) استعمال کرتے ہیں:۔

اِنَّ - ل اور ھِیَ

چونکہ بات قدرے عجیب اور غیر مانوس ہے اس لئے حق تعالیٰ نے تین لفظ استعمال کئے۔ اِنَّ۔ سامع کے دل میں یقین پیدا کرنے کے لئے بولا جاتا ہے یعنی اس بات میں کوئی شک نہیں ہے۔

ل - ہمیشہ تاکید کا فائدہ دیتا ہے اور اس میں یقین کا مفہوم بھی پوشیدہ ہے
ھی - سامع کی توجہ مسالہ پر مبذول کرنے کے لئے بھی آتا ہے۔ اور یہ حرف، حصر کا فائدہ بھی دیتا ہے۔ میں نے تو نہایت اختصار کے ساتھ لکھا ہے۔ جن کو تفصیل درکار ہو۔ وہ علمِ معانی کی کوئی کتاب پڑھ لیں۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اللہ کے نزدیک یہ زندگی ـــ یہ دُنیاوی زندگی۔ جو محض کھیل تماشا ہے[۱] ـــ زندگی ہی نہیں ہے (محض آزمائش ہے) اصلی زندگی، حقیقی زندگی جو اللہ کے نزدیک زندگی ہے ـــ جس پر حقیقی معنی میں زندگی کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ وہ تو مرنے کے بعد شروع ہو گی۔

باز آمدم بر سرِ مطلب:۔ یہاں سے معلوم ہو گیا کہ موت کی دو قسمیں ہیں ایک اُن لوگوں کی موت جو اس فانی دُنیا کو باقی، اور چند روزہ زندگی ہی کو زندگی سمجھتے ہیں اور ہر وقت اُسی شئے کے حصول میں منہمک رہتے ہیں جو کچھ نہیں ہے مگر دھوکہ کی پونجی۔

دوسری، ان لوگوں کی موت جو اس دُنیا کو مزرعِ آخرت سمجھتے ہیں اور اس لئے اللہ کی محبت کو ساری محبتوں پر فائق رکھتے ہیں۔ یعنی کسی حالت میں بھی دُنیا کو دین پر مقدم نہیں کرتے۔

---

[۱] وَمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَآ اِلَّا لَعِبٌ وَّلَهْوٌ (۶-۳۲)
نہیں ہے زندگانی دُنیا کی مگر کھیل اور جی بہلانا۔

جن لوگوں نے دنیا کی زندگی کو اپنا مقصد یا نصب العین بنا لیا ہے، اقبال ان کی موت کو "مرگِ دوام" سے تعبیر کرتے ہیں یعنی وہ لوگ بظاہر انسان ہیں لیکن درحقیقت "کَالْاَنْعَامِ بَلْ ھُمْ اَضَلُّ" کا مصداق ہیں[1]

مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ (چونکہ انہوں نے نہ تیاری کی، نہ امتحان پاس کیا) مرنے کے بعد کوئی روحانی ترقی نہیں کر سکیں گے اور روحانی ترقی سے اقبال کی مراد ہمیشہ قربِ الٰہی ہوتی ہے۔ وہ قرب جس کی نہ حد ہے نہ نہایت۔

ہر لحظہ نیا طور، نئی برقِ تجلّی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

گویا اقبال کی رائے میں یہ لوگ جب ان پر موت وارد ہوتی ہے تو واقعی مر جاتے ہیں۔

لیکن جن لوگوں نے اللہ کو اپنا مقصود یا نصب العین بنا لیا، موت ان پر بھی وارد ہوتی ہے (کیونکہ کُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَۃُ الْمَوْتِ) لیکن وہ مرتے نہیں بلکہ مرنے کے بعد زندۂ جاوید ہو جاتے ہیں یعنی ہمیشگی کی زندگی حاصل کر لیتے ہیں۔ ان کے لئے موت، موت نہیں ہے بلکہ زندگی کی شئونِ متعددہ میں سے ایک شان ہے[2]

تصوّف کی زبان میں اسی بات کو فنا فی اللہ اور بقا باللہ سے تعبیر کرتے ہیں۔

---

[1] اللہ تعالیٰ فرماتا ہے بہت سے لوگ ایسے ہیں کہ دل رکھتے ہیں مگر اس کے باوجود کچھ نہیں سمجھتے، آنکھیں رکھتے ہیں مگر کچھ نہیں دیکھتے، کان رکھتے ہیں مگر کچھ نہیں سنتے۔ اُولٰٓئِکَ کَالْاَنْعَامِ بَلْ ھُمْ اَضَلُّ ط ایسے لوگ حیوانات کی مانند ہیں بلکہ اُن سے بھی زیادہ گمراہ (۷۔ ۱۷۹)

[2] علامہ اقبال مرحوم نے ۱۹۳۱ء میں مجھ سے اسی مسئلہ پر گفتگو کے دوران میں یہ کہا تھا کہ "موت بھی زندگی ہی کی ایک شان (ASPECT) ہے"

اس کی وضاحت یہ ہے کہ سالک، جب حق تعالیٰ کو اپنا مقصود بنا لیتا ہے یعنی "لَا مَقْصُوْدَ اِلَّا اللّٰہ" اس کا مدارِ حیات بن جاتا ہے تو وہ اپنی خواہشات کو حق تعالیٰ کی مرضی کے تابع کر دیتا ہے۔ اس کی اپنی مرضی باقی نہیں رہتی وہ نفس امارہ پر موت، وارد کر دیتا ہے۔ اسی بات کو حدیثِ نبوی میں یوں بیان کیا گیا ہے

مُوْتُوْا قَبْلَ اَنْ تَمُوْتُوْا

یعنی مرنے سے پہلے مر جاؤ۔ گویا سالک جہاں تک اس کی دنیاوی زندگی کا تعلق ہے، واقعی مر جاتا ہے۔ اسی کو اصطلاح میں فنا کہتے ہیں۔ جب وہ اس اس طرح فنا ہو جاتا ہے تو حق تعالیٰ اسے نئی زندگی عطا فرما دیتا ہے اور وہ اللہ کی صفتِ بقاء سے حصہ پاکر "باقی" ہو جاتا ہے۔ اسی کو بقاء باللہ کہتے ہیں۔

چوں فنا اندر رضائے حق شود
بندہ مومن قضائے حق شود

جب وہ باقی باللہ ہو جاتا ہے تو اس کی ذہنی اور قلبی حالت یہ ہو جاتی ہے کہ موت سے بے خوف ہو جاتا ہے، بلکہ وہ ہر وقت موت کے لئے تیار رہتا ہے کیونکہ اس کے لئے موت کا مفہوم ہی بدل جاتا ہے۔ موت اس کی نظر میں زندگی کے اختتام کا نام نہیں بلکہ وہ ایک برتر اور اعلیٰ قسم کی زندگی کا آغاز ہے جس میں "ملاقات" ہوگی، ترقی ہوگی اور حقیقی زندگی کی نعمتوں سے لطف اندوز ہونے کا موقع ملے گا۔ بلکہ صاف لفظوں میں کیوں نہ کہہ دوں کہ اس کی نظر میں موت، موت نہیں ہے بلکہ کشفِ غطاء (پردہ ہٹ جانے کا) دوسرا نام ہے۔ یعنی وہ ان حقائق کو بے نقاب دیکھنے لگا جو اس کی زندگی میں مستور رہتے ہیں۔[1]

---

[1] حضرت امام بن شاہ حاجی مولا بخش صاحب جن کا وصال ۱۹۳۶ء میں کرنال میں ہوا، اس زمانہ کے اولیائے کاملین میں سے تھے جب ان کی وفات کا وقت نزدیک آیا تو وضو کرکے نماز پڑھی، مریدوں کو وصیت فرمائی اور چارپائی پر لیٹ کر یہ کہا: اے اللہ! اب وقت آگیا ہے کہ تو اپنے کرم سے "وَھُوَ مَعَکُمْ اَیْنَمَا کُنْتُمْ" کا پردہ ہٹا دے۔ یہ کہہ کر کلمہ شہادت پڑھا اور واصل بحق ہو گئے۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ ۱۲

خلاصۂ کلام اینکہ ایک موت وہ ہے جو انسان کو آغوشِ لحد میں سُلا دیتی ہے یعنی اس کے بعد انسان مٹی میں مل جاتا ہے، مٹی ہو جاتا ہے۔ دوسری موت وہ ہے جو انسان کو مٹی سے بالاتر کر دیتی ہے یعنی وہ مر کے بھی زندہ ہو جاتا ہے اور یہ زندگی جاودانی ہوتی ہے۔

پس اقبال نے جو یہ کہا ہے کہ خودی پختہ ہو جائے تو مرگ سے پاک ہو جاتی ہے اس کا مطلب دراصل یہ ہے کہ مومن کی موت، دام و دد کی موت نہیں ہوتی۔ یعنی مومن بھی مرتا ہے مگر اس اعتبار سے نہیں مرتا جس اعتبار سے دام ودد پر موت کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس کی موت وہ دروازہ ہے جس میں سے گذر کر وہ حقیقی زندگی میں داخل ہو جاتا ہے۔

نکتۂ سوم:۔ دوسرا شعر:۔ یہ شعر شاعرانہ اندازِ بیان کی بہت دلکش مثال ہے۔ لفظی ترجمہ تو یہ ہے کہ موت کے علم کے اعتبار سے، انسان، خدا سے بڑھا ہوا ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی ذات موت سے بالاتر ہے ہر انسان کے لئے موت کا مزہ چکھنا لازمی ہے۔ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝

نکتۂ چہارم:۔ اس نکتہ میں اقبال نے وقت (زماں) کی ماہیت بیان کی ہے۔ بات یہ ہے کہ زمانہ دراصل استمرارِ شئونِ باری کا نام ہے۔ باری تعالیٰ کی بے شمار شانیں ہیں۔ اور ہر لحظ کسی نہ کسی شان کا ظہور ہوتا رہتا ہے۔

كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ

"كُلَّ يَوْمٍ" سے مراد ہے ہر وقت، ہر لحظہ۔ یعنی ہر لحظ اور ہر لمحہ اس کی کسی نہ کسی صفت کی جلوہ گری ہوتی رہتی ہے۔ اسی کو "شان" کہتے ہیں۔ شئون کے اسی مسلسل ظہور یا تسلسل کو وقت یا زمانہ یا دہر کہتے ہیں۔ اسی لئے حضورِ انور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ حق تعالیٰ فرماتا ہے کہ

لَا تَسُبُّوا الدَّهْرَ فَاِنِّی اَنَا الدَّهْرُ

زمانہ کو برا مت کہو کیونکہ میں خود ہی زمانہ ہوں۔

خلاصۂ کلام اینکہ زمانہ، باری تعالیٰ کی شئون کے یکے بعد دیگرے ظہور (اظہار) کا نام ہے۔ اسی کو اصطلاح میں استمرارِ شئونِ باری کہتے ہیں (کما مرح)

حق تعالیٰ کی دو مشہور و معروف شانیں ہیں شانِ رحمت اور شانِ قہاری تصوف کی اصطلاح میں ان کو شانِ جمال اور شانِ جلال کہتے ہیں۔ پیدا کرنا، سرسبز کرنا، آباد کرنا، پروان چڑھانا یہ شانِ جمال ہے۔ مارنا، اجاڑنا، برباد کرنا، ناکام کرنا، یہ شانِ جلال ہے۔

اسی لئے عارفِ ہندی نے وقت کی یہ دونوں شانیں بیان کی ہیں اور ہم واضح کر چکے ہیں کہ وقت، بذاتِ خود کچھ نہیں ہے بلکہ استمرارِ شئونِ باری تعالیٰ کا دوسرا نام ہے۔ آسان لفظوں میں یوں سمجھو کہ صفات کی مسلسل جلوہ گری کا دوسرا نام زمانہ یا وقت ہے[1]۔

اب شعر کا مطلب صاف ہے کہ وقت شیریں بھی ہے تلخ بھی ہے۔ اس میں شانِ جمال (شیرینی) بھی ہے شانِ جلال (تلخی) بھی ہے وقت، شیریں ہے بایں معنی کہ جب بچہ پیدا ہوتا ہے تو سب کو خوشی ہوتی ہے اور یہی وقت تلخ ہو جاتا ہے بایں معنی کہ جب وہی بچہ یا کوئی بچہ والدین کو داغِ مفارقت دیتا ہے تو ان کو بہت رنج و غم لاحق ہوتا ہے۔ وقت تو ایک ہی ہے مگر کہیں شیریں ہے، کہیں تلخ ہے۔ وہی وقت رحمت بھی ہے اور قہر بھی ہے۔ مثلاً سیلاب آتا ہے تو شہر کے شہر اجڑ جاتے ہیں (سیکڑوں آدمی) اور حیوانات مر جاتے ہیں۔ یہ وقت کی شانِ قہاری

---

[1] یہی توجہ ہے کہ اقبال نے اپنی نظموں میں "وقت" سے وہی صفات منسوب کی ہیں جو حق تعالیٰ میں پائی جاتی ہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھو "نوائے وقت"، ص ۱۰۲ پیامِ مشرق۔

پنہاں بہ ضمیرِ من صد عالمِ رعنا بین
صد کوکبِ غلطاں بیں، صد گنبدِ خضرا بیں
من کسوتِ انسانم، پیراہنِ یزدانم

ہے۔ اسی کو عارفِ ہندی نے زہر یا قہر سے تعبیر کیا ہے۔ اور جب مصائب کا زمانہ ختم ہو جاتا ہے تو ہم اس کو اس کی رحمت سے تعبیر کرتے ہیں

ع خالی از قہرش بہ بینی شہر و دشت

اِس مصرع میں تعقید ہے۔ نثر یوں ہو گی "شہر و دشت بر بنائے قہرش خالی شدہ" یعنی اس کے قہر کے باعث شہر و دشت (انسانوں سے) خالی ہو گئے یا ہو جاتے ہیں۔

نکتہ ۵:- بات تو آسان ہے مگر شاعرانہ اندازِ بیان کی وجہ سے قدرے اشکال پیدا ہو گیا ہے۔ عارف کہتا ہے کہ

(ا) کافری کیا ہے دراصل حق کی عدم معرفت کا دوسرا نام ہے۔ اگر کافر، حق سے آگاہ ہو جاتا تو وہ حق کا رنگ اپنے اندر پیدا کرتا اور زندہ ہو جاتا۔

(ب) چونکہ وہ ناواقف ہے اس لئے حق اور رنگِ حق دونوں سے دُور ہے اور حق زندگی ہے اس لئے وہ زندگی سے دُور ہے یعنی مُردہ ہے۔

(ج) غازی (مومن) کے لئے ہرگز زیبا نہیں ہے کہ وہ مُردے سے جہاد کرے مومن تو زندہ شخص سے جہاد کرنا پسند کرے گا۔

(د) اِس لئے مردِ مومن (جو زندہ ہے) خود اپنے سے جنگ کرتا ہے یعنی جہادِ نفس کرتا ہے۔ وہ اپنے نفسِ امارہ پر اس طرح حملہ آور ہوتا ہے جس طرح چیتا، ہرن پر۔

نوٹ:- اس نکتہ سے یہ نہ سمجھا جائے کہ اقبالؔ جہادِ بالسیف کی اہمیت سے غافل ہیں۔ نہیں وہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ بڑا جہاد، جہادِ نفس ہے کیونکہ جو شخص اپنے نفس کو زیر نہیں کر سکتا وہ میدانِ جنگ میں دشمن کو کیسے زیر کر سکتا ہے؟ اسی لئے سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے ۱۵ سال تک صحابہؓ کو جہادِ نفس کی تعلیم دی، جب انہوں نے "بڑے موذی" کو زیر کر لیا تو پھر ۲ھ میں جنگِ بدر میں کامیابی حاصل کی بلکہ تھوڑے ہی عرصہ میں قیصر اور کسریٰ دونوں کے تخت الٹ دیئے۔

اکبر الٰہ آبادی نے کیا خوب لکھا ہے:۔

نظر آتا ہے مجھ کو بدر سے غارِ حرا پہلے
خدا کے کام دیکھو بعد کیا ہے اور کیا پہلے

نکتۂ ششم:۔ یہ جاوید نامہ کے دلکش ترین شعروں میں سے ہے بلکہ اقبال کے بہترین نشتروں میں سے ہے۔ ایسی بات کہی ہے کہ شرح اور تحسین دونوں سے بالاتر ہے۔ واقعی وہ کافر جو اپنے صنم کی پرستش میں مشغول ہے اُس دیندار سے بہتر ہے جو مسجد میں سو رہا ہو یعنی اس مسلمان سے بہتر ہے جو اپنے خدا سے غافل ہو اور محض چند روزہ عیش و عشرت کے لئے اربابِ اقتدار کی چوکھٹوں پر جبہ سائی کر کے اسلام کو رسوا کر رہا ہو۔

نکتۂ ہفتم:۔ عارفِ ہندی کہتا ہے کہ اگر تجھے کائنات میں بدی یا برائی نظر آئے تو سمجھ لے کہ تیری آنکھ، نورِ معرفت سے محروم ہے کیونکہ آفتاب کو کسی جگہ اور کسی وقت بھی تاریکی نظر نہیں آتی۔ یعنی اے مخاطب! اگر تیرا دل پاک اور روشن ہے تو تجھے دنیا میں کہیں بھی ناپاکی اور تاریکی (بدی) نظر نہیں آئے گی، تو جہاں جائے گا وہ جگہ پاکیزہ اور منور ہو جائے گی۔ جس طرح آفتاب جہاں جاتا ہے وہاں نور (روشنی) پھیلا دیتا ہے۔ اندھیرا باقی ہی نہیں رہتا، جو اسے دکھائی دے۔

اسی طرح اگر تو نیک بن جائے تو تجھے بدی نظر ہی نہیں آئے گی کیونکہ تیرا وجود، قاطع یا ماحیٔ شر بن جائے گا جس طرح آفتاب کا وجود قاطع یا ماحیٔ ظلمت ہے۔

ہمیں باہر بدی نظر آتی ہے محض اس لئے کہ ہمارے اندر بدی مخفی ہے اگر باطن پاک ہو جائے تو ظاہر خود بخود پاک ہو جائے گا۔ جسے دنیا کہتے ہو یہ دراصل ہمارے ہی باطنی احساسات کا عکس ہے اس کی اپنی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ اس کو ایک آسان مثال سے یوں سمجھا سکتے ہیں کہ اگر کسی شخص کے اندر (دل میں) موسیقی نہ ہو تو اس کے لئے باہر کسی موسیقی کا وجود نہیں ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر آپ اُس شخص کو، جو اپنے محبوب کو ابھی ابھی دفن کر کے چلا آ رہا ہو، کسی رقص و سرود کی محفل میں لے جائیں تو وہاں نہ اسے کسی کا نغمہ اچھا معلوم ہو گا نہ رقص بلکہ اس کی طبیعت

اس رقص و سرور سے سخت متاثر رہوگی۔ کیوں؟ محض اس لیئے کہ اس کے اندر موسیقی نہیں ہے۔

نکتۂ ہشتم:- ان دو شعروں میں عارفِ ہندی نے سرشت کے مسئلہ کو واضح کیا ہے۔ یعنی مختلف طبایع پر ایک ہی چیز سے مختلف اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ مثلاً گِل (مٹی) پر غور کرو۔ دانہ کو مٹی میں پوشیدہ کر دو تو بارآور ہو جائے گا۔ یعنی صحبتِ گِل اس کے حق میں مفید ہے۔ لیکن آدمی کو مادیات کی صحبت مٹی میں ملا دیتی ہے یعنی اس کے حق میں وہی چیز بالکل مضر ہے۔ اس کی دوسری مثال جو میں دیا کرتا ہوں یہ ہے کہ چنا تو ایک ہی ہے مگر گھوڑا کھائے، طاقتور ہو جائے، ضعفِ معدہ کا مریض کھائے تو ختم ہو جائے۔

دوسرے شعر میں اسی نکتہ کی وضاحت کی ہے کہ دانہ کی خاصیت یہ ہے کہ وہ مٹی سے اس قدر طاقت حاصل کر لیتا ہے کہ آفتاب کی شعاعوں کو اپنے اندر جذب کر سکے۔

نکتۂ نہم:- اس قطعہ میں عارفِ ہندی نے یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ حق تعالیٰ نے ہر شئے میں یہ قوت ودیعت فرمادی ہے کہ وہ اُن عناصر کو اپنے اندر جذب کر سکتی ہے جو اس کے ارتقار کے لئے ضروری ہیں تاکہ وہ اس مقام کو حاصل کر سکے جو حق تعالیٰ نے اس کے لئے معین فرمادیا ہے، یا یوں سمجھو کہ وہ اپنے مرتبۂ کمال تک پہنچ سکے۔ چنانچہ یہ بات قرآن حکیم کی اس آیت سے واضح ہے:-

سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى

پاکی بیان کر اپنے رب کے نام کی جو سب سے اوپر ہے (تمام مخلوقات سے بالاتر ہے) جس نے (ہر شئے کو) پیدا کیا پھر اس کو بہت ٹھیک کیا نیز جس نے ہر شئے کے لئے مرتبۂ کمال حاصل کرنے کا اندازہ مقرر کیا پھر اس مرتبۂ کمال کے حصول کی راہ بھی بتادی۔

یہیں سے رب کا مفہوم بھی واضح ہو گیا۔ یعنی رب وہ ہے جس میں حسب ذیل چار صفات پائی جاتی ہیں، تخلیق، تسویہ، تقدیر اور ہدایت

۱۔ ہر شئے کو پیدا کیا یعنی وہ خالق ہے۔

۲۔ ہر شئے کو ٹھیک ٹھیک بنایا یعنی ہر شئے کو اس کے مناسب حال اعضاء عطا فرمائے مثلاً شیر کو ناخن دیئے۔ اونٹ کو لمبی گردن دی۔ یعنی وہ مسوّی ہے۔

۳۔ پھر ہر شئے کے کمال کا ایک انداز مقرر کیا۔ یعنی وہ مقدّر ہے۔

۴۔ آخری صفت یہ ہے کہ ہر شئے کے حصولِ کمال کا راستہ بھی دکھا دیا اور طریقہ بھی بتا دیا یعنی وہ ہادی ہے۔

چونکہ باعتبارِ تکوین، ربوبیت اس کی نمایاں ترین صفت ہے اسی لئے سورۂ فاتحہ میں جو چار بنیادی صفات بیان فرمائیں ان میں ربوبیت کو سب سے پہلے بیان فرمایا:-

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ

(تمام) حمد سزاوار ہے اس اللہ کو جو رب ہے ساری کائنات کا۔

اس مختصر تمہید کے بعد اب ہم قطعہ کا مطلب لکھتے ہیں:-

میں نے پھول سے پوچھا کہ تو مٹی اور ہوا سے یہ دلکش رنگ اور دلفریب خوشبو کیسے حاصل کرتا ہے؟ بظاہر ان چیزوں میں نہ رنگ ہے نہ خوشبو! پھول نے جواب دیا کہ تو عقلمند ہو کر ایسی بات کرتا ہے! اچھا بتاؤ تو سہی! تو لاسلکی (وائرلیس) اور تلغراف[1] (برقِ خموش) سے کس طرح پیغامات حاصل کر لیتا ہے؟ برق میں

---

[1] "برقِ خموش" سے وہ تجلّی بھی مراد ہو سکتی ہے جو حضرت موسیٰؑ نے کوہِ طور پر دیکھی تھی ظاہر ہے کہ اس "برق" نے حضرت موسیٰؑ سے کوئی گفتگو نہیں کی مگر حضرت موسیٰؑ نے اس سے مطالب عالیہ اخذ کر لئے مثلاً دنیا میں کوئی شخص خدا کو نہیں دیکھ سکتا وغیرہ،

فَلَمَّا تَجَلّٰی رَبُّہٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَہٗ دَکًّا وَّخَرَّ مُوْسٰی صَعِقًا (۷-۱۴۳)

پس جب تجلّی فرمائی اس کے رب نے پہاڑ پر تو کر دیا اس کو ریزہ ریزہ اور گر پڑے موسیٰؑ بیہوش ہو کر ۱۲۔

تو قوّتِ گویائی بالکل نہیں ہے، پھر تو کس طرح اُس سے معانی اخذ کر لیتا ہے؟

سُن! ہمارے اندر زندگی ہے اور اس کا انحصار اسی پر ہے کہ ہم مختلف عناصر سے اپنے مفید مطلب اشیاء اخذ (جذب) کرتے رہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ تیری قوّتِ جاذبہ ظاہر ہے، ہماری قوّتِ جاذبہ پوشیدہ ہے۔ اشارہ ہے جڑوں کی طرف جن کی بدولت پودے اپنے مقصد اور مطلب کے مطابق اجزاء، اپنے اندر جذب کرتے رہتے ہیں۔

جلوۂ سروش

مردِ عارف گفتگو را در بہ بست
مستِ خود گردید از عالم گسست!

ذوق و شوق او را ز دستِ او ربود
در وجودِ او ز نیرنگِ شہود

با حضورش ذرّہ ہا مانندِ طور
بے حضورِ او نہ نور و نے ظہور!

تازنیتے در طلسمِ آں شبے
آں شبے بے کوکبے را کوکبے!

سینا ستاں دو زلفش تا کمر
تاب گیر از طلعتش کوہ و کمر

غرق اندر جلوۂ مستانۂ
خوش سرود آں مستِ بے پیمانۂ

پیشِ او گردند فانوسِ خیال
ذو فنون مثلِ سپہرِ دیر سال

اندر آں فانوس پیکر رنگ رنگ
شکرہ بر گنجشک بر آہو پلنگ!

من بہ رومیؒ گفتم اے دانائے راز
بر رفیقِ کم نظر بکشائے راز

گفت اے پیکر چو سیمِ تابناک
زاد در اندیشۂ یزدانِ پاک!

باز بے تابانہ از ذوقِ نمود
در شبستانِ وجود آمد فرود

ہمچو ما آوارۂ و غربت نصیب
تو غریبی من غریبم او غریب!

شانِ او جبریلی و نامش سروش | می بر داز ہوش می آرد بہوش
غنچۂ مارا کشود از شبنمش | مردہ آتش زندہ از سوزِ دمش
زخمۂ شاعر بسازِ دل از وست | چاکہا در پردۂ محمل از وست

دیدہ ام در نغمۂ او عالمے
آتشے گیر در نوائے او دمے!

تمہید:۔ سروش قدیم پہلوی زبان کا لفظ ہے اور زرتشتی مذہب کی اصطلاح میں اس بلند مرتبہ فرشتہ کو کہتے ہیں جو یزداں کی طرف سے بندوں کے پاس پیغام لاتا ہے۔ چنانچہ اقبال نے خود اس کو واضح کر دیا ہے:۔

ع شانِ او جبریلی و نامش سروش

بعد ازاں یہ لفظ عقلِ اوّل یا عقلِ کلّی کے معنی میں بھی مستعمل ہونے لگا۔ عقلِ اوّل سے مراد ہے وہ شئے جو سب سے پہلے، خدا سے صادر ہوئی۔ یونانی زبان میں اسے (λογος) لاگاس کہتے ہیں۔ مسلمانوں نے اس کے لئے "عقلِ اوّل" کی اصطلاح وضع کی ہے۔ یہ عقلِ اوّل چونکہ مخلوق ہے اس لئے حادث بالذّات ہے مگر ہے ہمیشہ سے، اس لئے قدیم بالزماں ہے۔ نیز یہی عقلِ اوّل، واسطہ ہے خالق اور مخلوقات کے درمیان، یعنی خدا نے اسی کے واسطہ سے دُنیا پیدا کی۔ یہ وضاحت اس لئے کی کہ اقبال نے اس سے یعنی سروش سے بعض ایزدی صفات منسوب کی ہیں۔ یونانیوں نے جسے لاگاس سے تعبیر کیا، ہندوؤں نے اُسی واسطہ یا معلولِ اوّل کو پاروتی (زوجۂ شو) کے رُوپ میں دیکھا۔ چنانچہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ برہما نے سب سے پہلے پاروتی کو پیدا کیا۔ شاید عقلِ اوّل کو عورت تصوّر کرنے کا سبب یہ ہو کہ افزائشِ نسل کا دارومدار عورت ہی پر ہے۔

نکاتِ مذکورہ بالا بیان کرنے کے بعد عارفِ ہندی خاموش ہو گیا اور دوبارہ

اس پر تجرید و تفرید کا غلبہ ہو گیا۔ جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ وہ "مست خود گردید و ازعاگسست" یعنی اس پر محویت کا عالم طاری ہو گیا اور اُس نے عالم اور اس کی دلچسپیوں سے بکلّی قطع تعلق کر لیا۔

ذوق و شوق یعنی جذبہ عشق نے اسے از خود رفتہ کر دیا بالفاظِ دگر وہ "نیرنگ شہود" کے دائرہ سے نکل کر "وجود" کے دائرہ میں آگیا اس مصرع میں کہ

ع وجود آمد ز نیرنگِ شہود

دو لفظ غور طلب ہیں (۱) شہود اور (۲) وجود

۱۔ شہود سے یہ عالم مراد ہے جو ظاہری آنکھوں سے نظر آتا ہے۔ اقبال نے اس کو "نیرنگ" یعنی طلسم قرار دیا ہے۔ یہ عالم، اقبال کی رائے میں چونکہ حقیقی، مستقل یا بالذات یا قائم بالذات نہیں ہے بلکہ محض ایک "نمود بے بود" ہے یعنی دیکھو تو ہے غور کرو تو کچھ بھی نہیں، اس لئے انہوں نے اُسے "نیرنگِ شہود" سے تعبیر کیا ہے یعنی یہ عالم کیا ہے؟ شہود (نمائش یا نمود) کا شعبدہ یا طلسم ہے[1]۔

۲۔ وجود سے وجودِ مطلق یا ذاتِ حق مراد ہے یعنی وہ ذات جو حقیقی معنیٰ میں موجود ہے۔ اور ہم قبل ازیں واضح کر چکے ہیں کہ 'وجود'، دراصل جزئی حقیقی ہے یعنی ایک ذات یا شخصِ واحد میں منحصر ہے۔ وہی ذاتِ واحد، وجود ہے، وہی موجود ہے اور واجب الوجود یا واجب الذاتہ ہے اسی حقیقت کبریٰ کو اس مشہور آفاق جملہ میں یوں بیان کیا گیا ہے:-

---

[1] بیدل رح نے بھی یہی خیال ظاہر کیا ہے کہ عالم کا وجود محض اعتباری ہے۔ یعنی اس کی کوئی اصلیت یا حقیقت نہیں ہے:-

جہاں نیست جز اعتبارِ من و تو
تو تحقیق داں گر من اوہام گیرم

لاموجود الا اللہ

شعر کا مطلب یہ ہے کہ عارفِ ہندی اس عالمِ رنگ و بُو سے قطعِ نظر کر کے جلوۂ ذات میں مستغرق ہو گیا۔

تیسرا شعر:- با حضورش ذرہ ہا مانندِ طور الخ

"حضورش" میں شین کا مرجع ذاتِ حق ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب سالک (عاشق) کو حضوری نصیب ہوتی ہے تو ہر ذرہ، طور بن جاتا ہے یعنی اسے ہر ذرہ میں حق تعالیٰ کا جلوہ نظر آتا ہے[1] لیکن اگر اسے حضوری نصیب نہ ہو تو نہ نُور ہے نہ ظہور ہے یعنی نہ وہ کسی شئے میں نورِ حق کو دیکھ سکتا ہے اور نہ یہ سمجھ سکتا ہے کہ ہر شئے سے اُسی کا ظہور ہو رہا ہے یا ہر شئے سے وہی ظاہر ہو رہا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں سمجھو کہ قرآنِ حکیم کی اس آیت کا مطلب اُسی وقت سمجھ میں آسکتا ہے جب انسان کو اس کی حضوری نصیب ہو جائے:-

هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ ۝

ہر شئے کا اول بھی وہی ہے، ہر شئے کا آخر بھی وہی ہے (یعنی وہ علیٰ کلِّ شیٍٔ محیط ہے) ہر شئے سے ظاہر بھی وہی ہے اور ہر شئے کا باطن بھی وہی ہے (یعنی وہی اس

---

[1] حضرت خواجہ غلام فرید چشتیؒ (چاچڑاں ریاست بہاولپور) نے اس نکتہ کو بڑے دل کش انداز میں بیان کیا ہے:- کافی نمبر ۵ سے چند شعر ذیل میں درج کرتا ہوں:-

حسن ازل تھیا فاش ہیتیں - ہر ہر گھاٹی وادیٔ ایمن - ہر ہر پتھر کوہِ طور
تھئے ظاہر اسرارِ قدیمی - ہر ہر شاخ ہے نخل کلیمی - زیر زبر چپ راست حضور
نورِ حقیقی گھونگٹ کھولے - اُٹھ گئے اولے بھج پئے بھولے - ہر جا عین ہر جا طور

اولے = حجابات + بھج پئے بھولے یعنی شکوک زائل ہو گئے ۱۲

کائنات کی اصل ہے) چونکہ وہی اول ہے وہی آخر ہے، وہی ظاہر ہے وہی باطن ہے، اس لئے جب صوفیہ یہ کہتے ہیں کہ

لَا مَوجُودَ اِلَّا اللّٰہ

تو درحقیقت وہ ایک دلکش انداز میں اسی آیتِ کبریٰ کی ترجمانی کرتے ہیں۔

عارفِ ہندی کو اقبالؔ اسی حال میں چھوڑتے ہیں کیونکہ اسی اثنا میں ایک واقعہ ایسا رونما ہوا جس نے ان کی توجہ اپنی طرف مبذول کرلی۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ انھوں نے دیکھا کہ ایک ایسی نازنین نمودار ہوئی جس نے اپنے حسن وجمال سے رات کو دن بنادیا۔ گویا

ع تھیں گھٹائیں کالی کالی، نکل آیا اک ستارہ (نسیم اورنگ آبادی)

اس کے سیاہ بال سنبل کی طرح لانبے تھے۔ اور اس کا چہرہ نہایت دلکش تھا۔ وہ جلوۂ مستانہ میں غرق تھی اور اس عالمِ کیف میں گنگنا رہی تھی۔ اس کے سامنے ایک 'فانوسِ خیال' رکھا ہوا تھا، جس میں "سپہرِ دیر سال" کی طرح بہت سے علوم وفنون پوشیدہ تھے۔ یا وہ فانوسِ خیال "مثلِ سپہرِ دیر سال" جامع فنون تھا۔ اس فانوسِ خیال میں عجیب عجیب تماشے نظر آرہے تھے، مثلاً شکرے تو چڑیوں کو شکار کررہے تھے اور چیتے، ہرنوں کو۔

واضح ہو کہ 'فانوسِ خیال' ایک قسم کی لالٹین ہوتی ہے۔ وسط میں موم بتی یا چراغ جلاتے ہیں اور کاغذ کی مختلف تصاویر مثلاً ہاتھی گھوڑے گائے بکری وغیرہ ایک لکڑی کے دائرہ پر چپکا دیتے ہیں اور بیرونی جانب باریک ریشمی یا سوتی کپڑا منڈھ دیتے ہیں۔ دھوئیں سے وہ دائرہ چوبیں گردش کرتا ہے تو تصاویر کا عکس بیرونی کپڑے پر متحرک نظر آتا ہے۔

یہ فانوسِ خیال دراصل ایک کنایہ ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ نازنین نظامِ عالم پر نگاہ رکھتی تھی یا نظامِ عالم اس کے قبضۂ قدرت میں تھا یعنی وہ

واقعاتِ عالم کو اس طرح دیکھ رہی تھی جس طرح لوگ فانوسِ خیال میں تصاویر کو دیکھتے ہیں۔

میں نے مرشدِ رومیؒ سے پوچھا کہ یہ کیا ماجرا ہے؟ یہ عورت کون ہے اور کیا کر رہی ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ یہ پیکر دراصل یزداں کے ذہن (اندیشہ) میں پیدا ہوا یعنی یزداں کا خیال ہے۔ چونکہ یہ "مخلوقِ اندیشۂ یزداں" نمود کا آرزومند بھی تھا اس لئے دُنیا (شبستانِ وجود) میں آگیا (دُنیا سے فلکِ قمر مراد ہے) اے اقبال! یہ بھی ہماری طرح آوارہ اور غربت نصیب ہے۔ اس میں جبریلی شان پائی جاتی ہے یعنی انبیاء اور رسولوں کے پاس وحیِ الٰہی کا لانا —— اور اس کا نام سروش ہے۔ اس کی صفات حسبِ ذیل ہیں:-

۱- مارتا بھی ہے اور زندہ بھی کرتا ہے۔

۲- ہمارے غنچے اس کی شبنم کی بدولت شگفتہ ہوتے ہیں یعنی ہماری تمام مادّی اور روحانی حاجات اسی کے واسطے سے پوری ہوتی ہیں۔

۳- اس کی سانس کے سوز سے مردہ آگ میں دوبارہ گرمی پیدا ہو جاتی ہے یعنی اس کی بدولت مردہ اشیاء دوبارہ زندہ ہو جاتی ہیں۔ مثلاً سوکھی گھاس اسی کے فیض سے دوبارہ ہری ہو جاتی ہے۔ مریض، تندرست ہو جاتے ہیں۔

۴- یہی سروش، شعراء کے دل پر الہامِ شعری نازل کرتا ہے۔

۵- بلکہ چاک ہا در پردۂ محمل از وست! یعنی یہی وہ "فرشتہ" ہے (دراصل مراد ہے صفاتِ باری تعالیٰ سے) جو لیلیٰ کے دل میں، مجنوں کے دیدار کی آرزو پیدا کرتا ہے، بالفاظِ دگر، اسی کی بدولت معشوق کے دل میں عاشق کی محبت موجزن ہوتی ہے یا ناز میں نیاز کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے[1]۔

---

[1] ایرانی اور ہندی شعراء کی وجہ سے یہ غلط خیال دلوں میں جاگزیں ہو گیا ہے کہ معشوق ہمیشہ جور کرتا ہے اور اس کے سینہ میں دل کی جگہ سنگِ مرمر نصب ہوتا ہے، مگر دراصل ایسا نہیں ہے۔ معشوق کے دل میں بھی عاشق کی محبت موجزن ہوتی ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ وہ اسے پوشیدہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۰۷ پر)

اے اقبالؔ! میں نے اس کے نغموں میں معانی اور حقائق کی ایک دُنیا دیکھی ہے اس لئے تو بھی اس کے نغمہ سے فیض حاصل کرلے!

یہ سُن کر اقبالؔ نے اس "پیکرِ سیمیں" کے نغمہ کی طرف توجہ کی تو انہوں نے سُنا وہ یہ غزل گا رہی تھی۔

نوائے سروش

ترسم کہ تو می رانی زورق بسراب اندر
زادی بہ حجاب اندر میری بہ حجاب اندر!
چوں سرمۂ رازیؔ[1] را از دیدہ فروشستم
تقدیرِ اُمم دیدم پنہاں بکتاب اندر!
برکشت و خیاباں پیچ، برکوہ و بیاباں پیچ
برقے کہ بخود پیچد میرد بہ سحاب اندر!
با مغربیاں بودم پرہیز و کم دیدم
مردے کہ مقامش نیست جز بحساب اندر!
بے درد جہانگیری آں قربِ میسر نیست
گلشن بگریباں کش لے بو بگلاب[2] اندر"

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۰۶ سے) رکھتا ہے چنانچہ ایک شاعر کہتا ہے:۔

دلت ہم می تپید چوں جانِ من در عشق، می دانم
تو شوخی نام کردی طرزِ بیتابانۂ خود را (کیفی حیدرآبادی)

[1] رازیؔ = مشہور مفسرِ قرآن۔

[2] تلمیح بمصرع مشہور غزلِ صوفیہ "او در منِ و من در او چوں بو بگلاب اندر"

اے زاہدِ ظاہر بیں گیرم کہ خودی فانی است
لیکن تو نہ می بینی طوفان بہ حباب اندر!
ایں صوتِ دل آویزے از زخمۂ مطرب نیست
مہجورِ جناں حورے نالد بہ رباب اندر!

تمہید:۔ اس غزل میں اقبال نے یوں تو ہر شعر میں ایک مستقل فلسفیانہ نکتہ پیش کیا ہے لیکن بنیادی تصور، جسے ہم اقبال کا پیغام کہہ سکتے ہیں، ہر شعر میں پوشیدہ طور پر موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کائنات کو سمجھنا چاہتے ہو تو اسے عقل کے بجائے عشق کی نگاہ سے دیکھو۔ چنانچہ اسی بنیادی تصور کو جو اُن کے نظامِ فکر کا نقطۂ آغاز ہے انہوں نے یوں بیان کیا ہے:۔

بچشمِ عشق نگر تا سراغِ او گیری
جہاں بچشمِ خرد سیمیا و نیرنگ است

پہلا شعر:۔ پیرِ خرد سے کہتے ہیں کہ تو عقل کی مدد سے کائنات کو سمجھنا چاہتا ہے لیکن عقل "چراغِ راہ منزل نہیں ہے"، یعنی عقل کی مدد سے حقیقت تک پہنچنا (معرفت حاصل کرنا) اسی قدر دشوار (ناممکن) ہے جس قدر ریت سے تیل نکالنا، یا اندرائن کے درخت سے انگور حاصل کرنا۔ عقل سے صرف مظاہر کا علم حاصل ہو سکتا ہے، حقیقت کا علم اس کی دسترس سے بالاتر ہے۔ لہٰذا عقل کے ذریعہ سے حقیقت تک پہنچنے کی کوشش کرنا اسی طرح بے سود ہے جس طرح سراب (ریگستان) میں کشتی چلانا۔ سراب میں کشتی چل ہی نہیں سکتی، پانی میں چلتی ہے۔ اسی طرح عقل سے حقیقت مل ہی نہیں سکتی، عشق سے ملتی ہے۔

اندریں حالات اس کے سوا اور کیا کہا جائے کہ تو حجاب میں پیدا ہوا ہے۔ حجاب میں زندگی بسر کر رہا ہے اور حجاب ہی میں مر جائے گا۔ یعنی عقل کو رہنما بنانے کا نتیجہ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ تیرے اور حقیقت کے درمیان

ہمیشہ حجاب حائل رہے۔ اس نکتہ کو صوفیہ نے یوں بیان کیا ہے:۔

العلمُ حجابُ الاکبر

دوسرا شعر:۔ باعتبارِ فن بہت بلند پایہ شعر ہے۔ یعنی نفسِ مضمون کے اعتبار سے تو بلند ہے ہی، شاعری کے زاویۂ نگاہ سے بھی بہت بلند ہے۔ اندازِ بیان بڑا دلکش اور مؤثر ہے۔ کہتے ہیں کہ جب میں نے امام رازیؒ کا سُرمہ اپنی آنکھوں میں ڈالا۔ (سُرمہ رازیؒ، کنایہ ہے پیروئ عقل سے) یعنی جب میں نے قرآن کو عقل کے بجائے عشق کی نگاہ سے پڑھا تو مجھے معلوم ہوا کہ اس کتاب میں تو وہ حقائق و معارف پوشیدہ ہیں جن پر عمل کرنے (جن کو دستورِ حیات بنانے) سے قوموں کی تقدیریں بدل سکتی ہیں۔ یہ شعر قدرے وضاحت طلب ہے:۔

(۱) اقبالؔ کی شاعری میں رازیؒ عقل کے اور رومیؒ عشق کی نمائندے ہیں۔ یعنی رازیؔ بوعلی سینا اور رومیؒ وغیرہ محض شخص نہیں بلکہ علامت بھی ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:۔

بوعلی اندر غبارِ ناقہ گم
دستِ رومیؒ پردہ محمل گرفت

نے مہرہ باقی نے مہرہ بازی
جیتا ہے رومیؒ، ہارا ہے رازیؔ

چونکہ ان کی رائے میں عقل سے نہ زندگی کے مسائل حل ہو سکتے ہیں اور نہ ہم حقیقت تک پہنچ سکتے ہیں اس لئے وہ ہمیں رازیؔ کے بجائے رومیؔ رحؒ کی پیروی کا مشورہ دیتے ہیں۔ ترجیح کی وجہ انہوں نے خود بیان کر دی ہے:۔

علاجِ ضعفِ یقیں ان سے ہو نہیں سکتا
غریب اگرچہ ہیں رازیؔ کے نکتہ ہائے دقیق

(ا) مقصدِ حیات کا حصول، ذوقِ یقین پر موقوف ہے
(ب) یقین صرف رومیؒ (ارباب عشق) کی پیروی سے پیدا ہو سکتا ہے۔
(ج) اس لئے رازیؒ (اربابِ خرد) کے بجائے رومیؒ کی پیروی کرو۔

(۲) امام فخر الدین ابو عبد اللہ محمد بن عمر بن حسین الرازی ۵۴۳ھ ۱۱۴۹ء میں بمقام رے پیدا ہوئے تھے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب دنیائے اسلام میں معتزلہ اور اشاعرہ کے درمیان فلسفیانہ مباحث کا بازار گرم تھا، اور در و دیوار سے علمِ کلام کی صدائیں آرہی تھیں۔ چنانچہ امام صاحب نے بھی منطق فلسفہ اور کلام میں کمال حاصل کیا جس پر ان کی شرح اشارات اور مباحثِ مشرقیہ یہ دو کتابیں شاہد عادل ہیں۔ لیکن ان کی شہرت کا دار و مدار ان کی تفسیر پر ہے جس میں انہوں نے معتزلہ کے عقائد کی تردید کی کوشش کی ہے لیکن افسوس کہ وہ اس کوشش میں کامیاب نہ ہو سکے۔

اس بات سے قطع نظر کرکے دوسری بات یہ ہے کہ انہوں نے اپنی تفسیر میں، تمام کلامیہ مباحث داخل کرکے، قرآنِ حکیم کو، جو دستورِ حیات ہے فلسفہ اور کلام کی ایک کتاب بنا دیا۔ چنانچہ ان کی تفسیر کا مطالعہ کرنے کے بعد ایک آدمی۔

(ا) قرآنِ حکیم سے بدظن بھی ہو سکتا ہے۔
(ب) مرضِ تشکیک میں بھی گرفتار ہو سکتا ہے۔
(ج) معتزلہ اور اشاعرہ کے درمیان جو مسائل ما بہ النزاع تھے، ان سے بخوبی واقف ہو سکتا ہے۔
(د) فلسفہ اور کلام میں مہارت حاصل کر سکتا ہے۔
(ہ) ارسطو، افلاطون، ابنِ سینا اور فارابی سے واقف ہو سکتا ہے۔
(و) مناظرہ، مجادلہ اور مباحثہ کے رموز سے آشنا ہو سکتا ہے۔
(ز) منطقی موشگافیوں میں ید طولیٰ حاصل کر سکتا ہے۔

لیکن اس کے دل میں اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت پیدا ہو سکتی ہے نہ ذوقِ یقین پیدا ہو سکتا ہے۔ اور نہ جہاد فی سبیل اللہ کا جذبہ

بیدا ہو سکتا ہے۔ انہوں نے ۶۷۲ھ میں وفات پائی۔

واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ نے قرآنِ حکیم اس لئے نازل نہیں کیا کہ ہم اسے عقلیہ یا اشاعرہ کے فلسفیانہ افکار کے قالب میں ڈھالیں[1]۔ اور ساری عمر اس کوشش میں صرف کر دیں کہ کلام اللہ فلسفہ یا سائنس سے مطابقت رکھتا ہے (یہ طریق کار سرے سے غلط ہے کیونکہ جب ہم ایسا کرتے ہیں تو دبی زبان سے اس بات کا اعتراف کر لیتے ہیں کہ معیارِ حق فلسفہ ہے) بلکہ اس لئے نازل کیا ہے کہ ہم اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی اس کے قوانین کے قالب میں ڈھالیں۔ یعنی اس کے پیش کردہ پروگرام پر عمل کر کے فائز المرام ہو جائیں:۔

میں طالبانِ حق کی آگاہی کے لئے وہ پروگرام درج ذیل کئے دیتا ہوں:۔

یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا هَلْ اَدُلُّكُمْ عَلٰى تِجَارَةٍ تُنْجِیْكُمْ مِّنْ عَذَابٍ اَلِیْمٍ ۝ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَتُجَاهِدُوْنَ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ بِاَمْوَالِكُمْ وَاَنْفُسِكُمْ ؕ ذٰلِكُمْ خَیْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ۝ یَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوْبَكُمْ وَیُدْخِلْكُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ وَمَسٰكِنَ طَیِّبَةً فِیْ جَنّٰتِ عَدْنٍ ؕ ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِیْمُ ۝ وَاُخْرٰى تُحِبُّوْنَهَا ؕ نَصْرٌ مِّنَ اللّٰهِ وَفَتْحٌ قَرِیْبٌ ؕ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِیْنَ (۶۱ - ۱۰ تا ۱۲)

اللہ تعالیٰ مومنوں سے خطاب فرماتے ہیں (یعنی دنیا اور عقبیٰ دونوں میں کامیابی کی راہ بتاتے ہیں) اے لوگوں جو ایمان لائے ہو کیا میں تمہیں ایسی تجارت بتاؤں جو تم کو دردناک عذاب سے نجات دے سکتی ہے؟ (اگر چاہتے ہو تو سنو!)

(ا) اللہ اور اس کے رسول صلعم پر (صدق دل سے) ایمان لاؤ۔

(ب) اللہ کی راہ میں جہاد کرو اپنی جانوں سے بھی اور اپنے مالوں سے بھی (یعنی دونوں

---

[1] مرشد رومیؒ نے اس حقیقت کو یوں بیان فرمایا ہے:۔

می کنی تاویل حرفِ بکر را
خویش را تاویل کن نے ذکر را

غور کیجئے! کس خوبی کے ساتھ دریا کو کوزے میں بند کیا ہے!

کو خدا کی راہ میں خرچ کرو)۔

یہ تمہارے لئے بہترین پروگرام (دستورِ حیات) ہے بشرطیکہ تم اس کی قدر و قیمت سے آگاہ ہو سکو۔ اس پروگرام پر عمل کرنے سے حسبِ ذیل فوائد حاصل ہونگے۔

(ا) اللہ تعالیٰ تمہارے گناہ معاف کر دے گا۔

(ب) بعد وفات تمہیں اُن باغوں میں داخل کرے گا جن کے نیچے نہریں بہتی ہونگی۔

(ج) اور ان باغوں میں ہمیشگی کے پاکیزہ مکانات سکونت کے لئے ملیں گے۔

یہ تو رہا آخرت کا نفع اب سُنو دُنیا میں کامیابی کا حال:۔

(د) اگرچہ یہ فوزِ عظیم (بہت بڑی کامیابی) ہے کہ بعد وفات انسان کو جنت میں گھر مل جائے مگر ایک اور چیز بھی ملے گی جس کو تم اس وقت محبوب رکھتے ہو۔ اور وہ یہ ہے

نَصْرٌ مِّنَ اللّٰہِ وَ فَتْحٌ قَرِیْبٌ

یعنی اس وقت (دشمنوں کے مقابلہ میں) اللہ کی طرف سے مدد اور یقینی فتح جس میں کچھ بھی دیر نہیں لگے گی (تجارت کی شرائط واضح کرنے کے بعد) اب حق تعالیٰ اپنے نائبِ برحق سرکارِ ابد قرار صلی اللہ علیہ وسلم سے ارشاد فرماتے ہیں کہ: "آپ مومنوں کو خوش خبری سُنا دیجئے"

اب ناظرین خود غور کر لیں کہ قرآنِ حکیم، فلسفہ منطق اور کلام کی کتاب ہے یا فوزِ عظیم حاصل کرنے کے پروگرام کا نام ہے؟ نیرنگ و سیمیا ہے یا نسخہ کیمیا ہے؟ "عاشقوں کی برات" ہے یا آبِ حیات ہے؟

غور کیجئے! کتنا مختصر پروگرام ہے! ایمان لاؤ اور جہاد کرو نہ فلسفیانہ کاوشوں

لے کل جگ نہیں ہے کرجگ ہے یہ — یاں دن کو دے اور رات لے
کیا خوب سودا نقد ہے — اِس ہات دے اُس ہات لے

کی ضرورت ہے نہ منطقی موشگافیوں کی حاجت ہے۔ صرف ایک بات درکار ہے، یعنی ایسا دل جو اللہ اور اس کے رسول ؐ کی محبت سے سرشار ہو (کیونکہ جب تک محبت کارفرما نہ ہو جہاد ناممکن ہے)

خلاصۂ کلام اینکہ

(ا) کامیابی موقوف ہے جہاد پر

(ب) جہاد موقوف ہے عشق پر

(ج) اس لئے مسلکِ عشق کی پیروی کرو

(د) چونکہ رازی نے عشق کے بجائے عقل کی پیروی کا درس دیا ہے۔

اس لئے اقبال نے بجا طور پر ہمیں یہ مشورہ دیا ہے کہ قرآنِ حکیم کا مطالعہ رازی کی عینک لگا کر مت کرو۔ اس عینک (شرحِ رازی کو اتار دو۔ رومیؒ کی عینک لگاؤ (عاشق کے زاویۂ نگاہ سے مطالعہ کرو) تو تمہیں اس کتاب میں "تقدیرِ امم" پنہاں نظر آئے گی یعنی تمہیں معلوم ہو جائے گا کہ اس کتاب میں وہ پروگرام درج ہے جس پر عمل کرنے سے قوموں کی تقدیریں بدل سکتی ہیں[1]۔

تیسرا شعر:۔ اے مخاطب! تو برق (باطل سوز) ہے اس لئے تجھے لازم ہے کہ کشت اور خیاباں کو جلا دے، کوہ اور بیاباں کو جلا دے۔ یاد رکھ جو برق کہ کسی پر گرنے کے بجائے خود اپنے ہی اوپر گرتی ہے (بر خود می پچید) تو وہ بادل ہی میں رہتی ہے اور اسی میں فنا ہو جاتی ہے۔ اپنا مقصد حاصل نہیں کر سکتی۔

اس شعر میں نکتہ یہ ہے کہ

---

[1] عربوں نے اسی زاویۂ نگاہ سے قرآن کو پڑھا چنانچہ انھوں نے اپنی جانیں اور اپنے اموال، دونوں سے خدا کی راہ میں جہاد کیا۔ جنت کے وارث بھی ہو گئے اور جیتے جی قیصر اور کسریٰ کی سلطنت کے بھی مالک ہو گئے۔ اگر ہم سب مسلمان ایمان لا کر جہاد کریں تو ہم بھی روس اور امریکہ کو اپنا غلام بنا سکتے ہیں۔ ۱۲

(ا) اگر مقصدِ حیات حاصل نہ ہو، تو وجود اور عدم، زیست اور موت دونوں برابر ہیں۔

(ب) برق کا کام (مقصدِ حیات) جلانا ہے، اسی طرح مومن کا کام بھی (باطل کو) جلانا ہے۔ ؏ تو دنِ باطل کیا ہو کہ ہے غارتگرِ باطل بھی تو

(ج) اگر مومن، باطل پر برق بن کر نہیں گرتا تو پھر اس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہیں بالفاظِ دیگر وہ جس گھر میں پیدا ہوا ہے (حیوان کی طرح) اسی گھر میں مر جائے گا۔ جس طرح وہ برق جو کسی پر گرتی نہیں، اپنے منشار (سحاب) ہی میں مر جاتی ہے۔

چوتھا شعر:۔ میں نے ایک مدت تک مغربی اقوام میں زندگی بسر کی۔ بہت جستجو کی مگر ان میں کوئی آدمی ایسا نہ ملا جو روحانی اعتبار سے اتنا بلند پایہ ہوتا جس کے مقامات بیروں از شمار ہوتے۔ مطلب یہ ہے کہ مغربی اقوام روحانیت سے بے بہرہ ہیں۔

پانچواں شعر:۔ یہ شعر بہت بلیغ اور معانی سے لبریز ہے۔ اس میں ایک تلمیح بھی ہے یعنی "بو بگلاب اندر" اس شعر سے ماخوذ ہے ؎

اے زاہدِ ظاہر بیں از قرب چہ می پرسی

او در من و من در وے چوں بو بگلاب اندر

یہ شعر سیدی و مولائی سرخیل عشاق، مرشدِ آفاق حضرت خواجہ نصیر الدین اودھی الملقب بچراغِ دہلی قدس سرہ العزیز کی اس مشہور غزل کا ہے جس کا مقطع یہ ہے ؎

در سینہ نصیر الدین جز عشق نمی گنجد

ایں طرفہ تماشا بیں دریا بحباب اندر

حضرت موصوف نے "چوں بو بگلاب اندر" سے اسی قرب کا اظہار کیا ہے جو انہیں ذاتِ باری تعالیٰ سے حاصل تھا۔ اقبال نے اس تشبیہ سے نئی بات پیدا کی ہے، جس کی تشریح یہ ہے کہ

ا۔ اگر قربِ الٰہی مدِ نظر ہے تو اس کائنات کو مسخر کر۔

۲۔ کائنات کی تسخیر عشق پر موقوف ہے۔
۳۔ اس لئے عشقِ الٰہی اختیار کرو۔
۴۔ اگر تم عشقِ الٰہی اختیار کروگے تو
۵۔ اس وقت تم "بو بگلاب اندر" کا مصداق ہو

(یہی وہ جدت طرازی ہے جس نے شعر میں بلاغت پیدا کردی ہے) یعنی تم دُنیا (گلاب) میں ہو۔

۶۔ مگر اس کی یعنی عشق کی بدولت تم میں یہ طاقت پیدا ہو جائے کہ گلشن (عالم)، خود تمہارے گریبان (قلب) میں سما جائے گا۔

یعنی "بو بگلاب اندر" کی ترکیب کو اقبال نے اپنے خیال کے اظہار کا نہایت دلکش ذریعہ بنا لیا۔

حاصلِ کلام اینکہ اقبال نے اس ترکیب کی وساطت سے اپنے مسلک کی تبلیغ کردی۔ ان کا مسلک یہ ہے کہ عشق کی بدولت عاشق اس کائنات کو اپنے اندر غرق کر سکتا ہے۔ دو شعر لکھتا ہوں:۔

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گُم ہے
مومن کی یہ پہچان کہ گُم اس میں ہیں آفاق

یکے بر دل نظر وا کن کہ بینی
یم ایام در یک جام غرق است

نوٹ:۔ واضح ہو کہ یہ تصور سرمدؒ کی اُس رباعی سے ماخوذ ہے۔ جس کا دوسرا شعر یہ ہے ؎

مُلّا گوید کہ بر فلک شد احمدؐ
سرمد گوید فلک بہ احمد در شد

سرمد نے یہ تصور مرشدِ رومیؒ سے مستعار لیا ہے۔ جب دائی حلیمہؓ پریشان ہوئیں تو فرشتوں نے یوں تسلی دی :۔

غم مخور، یاوہ نگردد او ز تو
بلکہ عالم یاوہ گردد اندر اوؒ

اے حلیمہؓ! غم مت کھا حضورِ اقدسؐ تجھ سے گم نہیں ہو گئے بلکہ ایک دن وہ آئے گا۔ جب یہ سارا عالم، حضورؐ کی شخصیت میں گم ہو کر رہ جائے گا۔ ۱۲

چھٹا شعر:۔ اے زاہدِ ظاہر بیں! میں نے تیری خاطر سے مان لیا کہ خودی فانی ہے لیکن کیا تجھے حباب (قلب) میں طوفان (عشق) نظر نہیں آتا؟

واضح ہو کہ یہ استفہام اقراری ہے یعنی ضرور نظر آتا ہے تو خود سوچ لے اور فیصلہ کر لے کہ پھر خودی کیسے فانی ہو سکتی ہے؟ عشق تو غیر فانی ہے کیونکہ "سرِّ ذات" ہی باعثِ تخلیقِ کائنات ہے اس لئے وہ عاشق کو بھی غیر فانی کر دے گا۔ اگر خودی کو فانی فرض کر لیں تو بھی عشق کی بدولت وہ جاودانی ہو سکتی ہے۔

ساتواں شعر:۔ یہ جو کچھ میرے ساز سے نکل رہا ہے (یہ نغمے جو میں سنا رہا

لہ چنانچہ غواص دریائے معرفت حضرت وارث شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں :۔

ہیر آکھیا، عشق دی راہ پوناں نہیں کم ملوانیاں قاضیاں دا
ایس عشق میدان دیاں کٹھیاں نوں درجہ ملے شہیداں تے غازیاں دا
ترت وچ درگاہ قبول ہووے سجدہ عاشقاں پاک نمازیاں دا
راہ حق وچ جان قربان کرنی ایہہ کم (کام) نہیں چھوٹیاں باجیاں دا
کر کے قول زباں تھیں ہار جانا کم بے ایماناں دھوکہ بازیاں دا
عشق سِر ہے ذاتِ خدائی دا، عاشق شان ویکھیں کارسازیاں دا
رانجھا نال ایمان قبولیا میں، قصہ ختم کر دور دراز یاں دا
رانجھا چھڈ کے انگ نہ لال کھیڑا ہو ناں گدھے نوں حق نہ تازیاں دا

ہوں) یہ کسی مطرب کے زخمہ (اس کی مضراب) کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ رباب (دل) کے اندر دہ خود گا رہی ہے جو مہجورِ جاناں ہے۔ یعنی محبوبِ حقیقی سے دور ہے۔

مطلب یہ ہے کہ یہ شاعری نہیں ہے بلکہ عاشق کے قلب کی واردات ہیں ۱۲۔

حرکت بوادی یرغمید کہ ملائکہ او را وادی طواسین می نامند

رومیؒ آں عشق و محبت را دلیل — تشنہ کاماں را کلامش سلسبیل
گفت "آں شعرے کہ آتش اندر وست — اصلِ او از گرمیٔ اللہ ھوست!
آں نوا گلشن کند خاشاک را — آں نوا برہم زند افلاک را
آں نوا بر حق گواہی می دہد — با فقیراں پادشاہی می دہد!
خونِ ازو تندر، بدن سیارتر — قلب از روح الامین بیدارتر
اے بسا شاعر کہ از سحرِ ہنر — رہزنِ قلب است و ابلیسِ نظر!
شاعرِ ہندی! خدایش یار باد — جانِ او بے لذتِ گفتار باد
عشق را خنیاگری آموختہ — با خلیلاں آذری آموختہ!
حرفِ او چادپارہ و بے سوز و درد — مرد خوانند اہلِ درد او را نہ مرد
زاں نوائے خویش کہ نشناسد مقام — خوشتر آں حرفے کہ گوئی در منام
فطرتِ شاعر سراپا جستجوست — خالق و پروردگارِ آرزوست!
شاعر اندر سینۂ ملت چو دل — ملتے بے شاعرے انبارِ گل!
سوز و مستی نقشبندِ عالمے است — شاعرے بے سوز و مستی ماتمے است!

شعر را مقصود اگر آدم گری است
شاعری هم وارثِ پیغمبری است"

گفتمش از پیغمبری هم باز گوے — سرِّ او با مردِ محرم باز گوے
گفت "اقوام و مللِ آیاتِ اوست — عصرهائے رازِ مخلوقاتِ اوست
از دمِ او ناطق آمد سنگ و خشت — ما همه مانندِ و اصل او چه گشت!
پاک سازد استخوان و ریشه را — بال جبریلے دهد اندیشه را
هائے هوئے اندرونِ کائنات — از لبِ او نجم[1] و نور و نازعات
آفتابش راز والے نیست نیست — منکرِ او را کمالے نیست نیست
رحمتِ حق صحبتِ احرارِ او — قهرِ یزداں ضربتِ کرّارِ او
گرچه باشی عقلِ کل از دے مرم — زانکه او بیند تن و جاں را بهم
تیز تر نه پا براهِ پیر عمید — تا نه بینی آنچه می بائست دید
کنده بر دیوارے از سنگِ قمر[2]
چار طاسینِ نبوت را نگر"

شوقِ راهِ خویش داندبے دلیل — شوقِ پروازِ ببالِ جبرئیل!
شوق را راهِ دراز آمد دو گام — ایں مسافر خسته گردد از مقام
یا زدم مستانه سوئے پیر عمید — تا بلند یهائے او آمد پدید
من چه گویم از شکوهِ آں مقام — هفت کوکب در طوافِ او مدام
فرشیاں از نورِ او روشن ضمیر — عرشیاں از سرمهٔ خاکش بصیر!
حق مرا چشم و دلِ گفتار داد — جستجوئے عالمِ اسرار داد
پرده برگیرم از اسرارِ کل
با تو گویم از طواسینِ رسل

---

[1] نجم و نور و نازعات: اسمائے سوره هائے قرآن [2] سنگِ قمر: قسمے از سنگِ سفید۔

فصل ششم

تمہید:۔ اس فصل میں اقبالؔ نے دُنیا کے چار بڑے مذہبی رہنماؤں کی تعلیمات کے بنیادی پہلو کی ایک جھلک دکھائی ہے یعنی اُس خصوصیت کو واضح کیا ہے جس کی بنا پر ان میں امتیازی شان پیدا ہو گئی ہے[1]۔

تاثیر پیدا کرنے کے لئے اقبالؔ نے ان تعلیمات کو ڈرامائی انداز میں پیش کیا ہے۔ یعنی یہ دکھایا ہے کہ عارفِ ہندی سے گفتگو کے بعد "سروش" نے ایک دلپذیر غزل سُنائی۔ اس کے بعد مرشد رومیؔ نے اقبالؔ کو شاعری اور پیغمبری کی ماہیت سے آگاہ کیا اور اس طرح اُن کے ذہن کو مستعد کر کے پھر یہ کہا کہ "تیز تر نہ پا براہِ یرغمید۔ یعنی اب وادی یرغمید یا وادی طواسین کی سیر کرنے چلو تاکہ وہاں "چار طاسینِ نبوت" سے آگاہی حاصل کر سکو۔

اقبالؔ نے وادی یرغمید (یہ فرضی نام ہے) کا نام وادی طواسین مصلحتاً رکھا

---

[1] مثلاً (۱) جین دھرم کی امتیازی شان (خصوصیت) "اہِمسا" ہے
(۲) بودھ دھرم کی خصوصیت "سَرْوَم دُکھم" ہے
(۳) ہندو دھرم کی خصوصیت "اوتار" یا تجسّم خداوندی ہے
(۴) مجوسیت کی خصوصیت "ثنویت" ہے
(۵) نصرانیت کی خصوصیت "کفّارہ" ہے
(۶) یہودیت کی خصوصیت "پابندیٔ رسوم" ہے
(۷) دینِ اسلام کی خصوصیت "توحیدِ الٰہی" ہے

ہے کیونکہ

۱- کشتہ کلمہ " انا الحق" حسین ابن منصور الحلاج[۱] نے اپنی کتاب کا نام کتاب الطوٰاسین رکھا تھا

۲- کتاب کا یہ نام منصور (وہ اسی نام سے مشہور ہیں) کی جدت طرازی پر شاہد ہے۔ طواسین کی جمع ہے طاسین کی اور طاسین تلفظ ہے " طٰسٓ" کا۔ ان دو حرفوں سے (منجملہ حروف مقطعات قرآنی) سورہ نمل کا آغاز ہوتا ہے۔

۳- طٰسٓ مرکب ہے دو حرفوں سے (طٰ اور سٓ) جیسا کہ اہلِ علم جانتے ہیں حروف مقطعات، اسرارِ قرآنی میں سے ہیں، ان کا حقیقی مفہوم صرف عرفار کو معلوم ہے علمار نے جو قیاس آرائی کی ہے اس کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ طٰ سے کوہ طور اور سٓ سے سینا مراد ہے، یعنی طٰسٓ " طورِ سینا" کا مخفف ہے۔

۴- سب جانتے ہیں کہ کوہِ طور پر حق تعالیٰ نے تجلی فرمائی تھی اس لئے طورِ سینا یا طٰسٓ کنایہ ہے تجلی رب سے۔

۵- چونکہ حسین ابنِ منصور نے بھی اپنی تصنیف میں تجلیاتِ حق کا بیان کیا ہے

---

[۱] منصور بھی شیخ اکبر کی طرح بعض کے نزدیک کافر ہیں اور بعض کے نزدیک مومن۔ کوئی کہتا ہے کہ وہ فرقۂ ضالہ باطنیہ کے مبلغ تھے کوئی کہتا ہے کہ وہ عارفِ کامل تھے۔ ان کا جرم یہ تھا کہ انہوں نے سرِ بازار " انا الحق" کہا تھا:۔

عارفِ کامل محمود شبستری ان کی حمایت میں لکھتے ہیں:۔

روا باشد انا الحق از درختے
چرا نبود روا از نیک بختے

لیکن اکبر الٰہ آبادی کا فیصلہ میری رائے میں بہت مناسب ہے:۔

چڑھے جو دار پہ منصور، راہ تھی یہ غلط
خدا بنے تھے تو چھپنا بھی ان کو لازم تھا

اس لئے انہوں نے بجا طور پر اپنی کتاب کا نام "کتاب الطواسین" رکھا یعنی کتاب التجلیات۔

۶۔ چونکہ اللہ تعالیٰ انبیاء کے ذریعہ (واسطہ) سے اپنے بندوں کی ہدایت کا سامان کرتا ہے اس لئے ان پر بطورِ خاص تجلّی فرماتا ہے تاکہ ان کے اندر یقین کامل پیدا ہو سکے، کیونکہ اس ہتھیار کے بغیر کوئی شخص (نبی ہو یا ولی یا مجدد) باطل کے خلاف صف آرا نہیں ہو سکتا۔[۱]

۷۔ اقبالؔ نے تجلیات سے تعلیمات مراد لی ہیں یعنی طاسین گوتم سے تعلیمات گوتم مراد لی ہے۔ وقس علیٰ ھذا!

واضح ہو کہ اس تمہید میں تین بند ہیں۔ پہلے بند میں اقبالؔ نے رومیؒ کی زبان سے شعر اور شاعری کی ماہیت واضح کی ہے۔

دوسرے بند میں ہمیں پیغمبری کی صفات سے آگاہ کیا ہے۔

تیسرے بند میں اس وادی کی طرف روانگی کا حال بیان کیا ہے۔

اس مختصر تمہید کے بعد ہم اقبالؔ کی تمہید کی شرح لکھتے ہیں:۔

---

[۱] اگر حضرت مجدد الفِ ثانیؒ کو یقین کامل حاصل نہ ہو گیا ہوتا تو وہ جہانگیر کے سامنے کلمۂ حق ہرگز نہ کہہ سکتے۔ چنانچہ اقبالؔ خود لکھتے ہیں:۔

گردن نہ جھکی جس کی جہانگیر کے آگے
جس کے نفسِ گرم سے ہے گرمیٔ احرار (بالِ جبریل)

اگر حضرت بوعلی شاہ قلندر پانی پتیؒ دولتِ یقین سے مالا مال نہ ہوتے تو سلطان علاء الدین خلجی جیسے باجبروت بادشاہ کو یہ تہدید آمیز خط نہ لکھتے:۔

باز گیر ایں عاملِ بد گوہرے
ورنہ بخشم ملکِ تو با دیگرے (اسرارِ خودی)

پہلا بند نوائے سروش کے بعد رومیؔ نے، جو کوچۂ عشق کے رہنما ہیں اور جن کا کلام عاشقوں (طالبانِ حق) کیلئے سلسبیل کا مصداق ہے، مجھ سے کہا۔

۱۔ اے اقبالؔ یاد رکھ! شعر میں جو کچھ گرمی، سوز و گداز اور تاثیر تجھے محسوس ہوتی ہے اس کا منبع، عشقِ الٰہی ہے۔ جب کوئی شاعر عشقِ حقیقی میں ڈوب کر شعر کہتا ہے تو وہ شعر پرسوز، دلآویز اور طربناک ہو جاتا ہے۔ اے اقبالؔ جس شعر میں تجھے آتش (سوز و گداز) نظر آئے بالفاظ دگر جس شعر کو پڑھ کر یا سُن کر تجھ پر سوز و گداز کی کیفیت طاری ہو جائے تو سمجھ لے کہ اس کی اصل "اللہ ھو" ہے۔

۲۔ جس شعر میں سوز و گداز کی کیفیت مضمر ہوتی ہے یا جس شعر کی اصل "اللہ ھو" ہے اس کی بدولت خاشاک گلشن اور بیابان، چمن بن جاتا ہے۔ بلکہ وہ شعر آسمان میں شگاف کر سکتا ہے یعنی سُننے والوں کے دلوں میں انقلاب پیدا کر سکتا ہے۔

۳۔ ایسا شعر حق پر گواہی دیتا ہے[۱] یعنی اس کو پڑھ کر ہستی باری تعالیٰ پر یقین پیدا ہو جاتا ہے[۲]۔

---

[۱] اسی بات کو اقبالؔ نے برتری ہری کی زبان سے یوں بیان کیا ہے:۔

جانِ ما را، لذت اندر جستجو ست
شعر را سوز از مقامِ آرزو ست (جاوید نامہ ص ۲۷۶–۳۰۹)

[۲] حقیقی شاعری کی عظمت اور قدر و قیمت کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ یوحنا کی انجیل باب ۱۸ فقرہ ۳۷ میں لکھا ہے کہ جنابِ مسیحؑ نے پلاطوس سے فرمایا۔

"میری پیدائش اور میری بعثت کی علتِ غائی یعنی اس کا مقصدِ حقیقی یہ ہے کہ میں الحق پر گواہی دوں اور ہر وہ شخص جو حقانی ہے یعنی حق کا طرفدار ہے، میری بات سُنتا ہے"

اب پڑھیے اقبالؔ کے اس مصرع کو:۔

ع آں نوا بر حق گواہی می دہد

افسوس کہ نصاریٰ اس حقیقت سے روگرداں ہو گئے اور شاہد علی الحق کو الحق سمجھ بیٹھے!

دوسرے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ ایسا شعر الحق کی تبلیغ کرتا ہے یا حق و صداقت کا اعلان کرتا ہے۔

۴۔ ایسے اشعار سے رگوں میں خون بہت تیزی کے ساتھ گردش کرنے لگتا ہے اور روح الامین کی صحبت سے (چونکہ ایسا شعر الہام ربانی ہوتا ہے اس لئے اسے روح الامین (جبریل) سے منسوب کر دیا) قلب بیدار تر ہو جاتا ہے۔ یعنی دل میں عشق الٰہی کا جذبہ شدید ہو جاتا ہے۔ خلاصہ کلام اینکہ ایسے اشعار سے انسان میں زندگی اور ایمانی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔

حقیقی شعر کی تعریف کرنے کے بعد مرشد رومیؒ اگلے چار اشعار میں ہندی شعراء کے فن پر تنقید فرماتے ہیں:۔

بہت سے شاعر ایسے بھی ہیں جو رہزنِ قلب اور ابلیسِ نظر ہیں یعنی ان کی شاعری پڑھنے والے کے دل سے پاکیزہ خیالات کا سرمایہ چھین لیتی ہے اور اس کا زاویہ نگاہ شیطانی بنا دیتی ہے، اور اربابِ دانش جانتے ہیں کہ انسان دراصل قلب و نظر ہی کا دوسرا نام ہے۔ اگر کسی شخص کا قلب پاکیزہ خیالات سے محروم ہو جائے اور اس کا زاویہ نگاہ شیطانی ہو جائے تو پھر اس میں اور حیوان میں کوئی فرق نہیں رہتا۔

ہندوستان کے اکثر شعراء کی حالت یہ ہے کہ اگر وہ شعر کہنا چھوڑ دیں تو دوسروں پر نہیں، خود اپنے اوپر بڑا کرم کریں گے۔ اسی لئے رومیؒ ان کے حق میں یہ دعا کرتے ہیں کہ خدا انہیں لذتِ گفتار سے محروم کر دے!

ان لوگوں نے شاعری کو موسیقی (خنیاگری) بنا دیا ہے یعنی شاعری جیسے شریف فن کو نفسانی خواہشات کی تسکین کا آلہ بنا دیا ہے۔ اور اللہ کے بندوں کو بت پرستی (مادہ پرستی) کی طرف مائل کر دیا ہے۔

ان کے پاس ذاتی خیالات نہیں ہیں بلکہ ان کی شاعری "حرفِ چاویدہ" کا مصداق ہے یعنی یہ لوگ دوسروں کے افکار کی ترجمانی بلکہ نقالی کرتے ہیں اسی لئے ان کا کلام سوز اور درد سے خالی ہے، اور اہلِ ذوق ان کو زندہ نہیں بلکہ مردہ سمجھتے

ہیں۔

جو شاعر اپنے مقام کو نہ پہچان سکے۔ شاعر کا مقام یہ ہے کہ اپنے کلام سے قوموں کو زندہ کرتا ہے، دلوں میں پاکیزہ خیالات پیدا کرتا ہے۔ اس کی شاعری سے وہ گفتگو بہتر ہے جو ایک شخص، خواب کی حالت میں کرتا ہے یعنی خواب کی باتیں اگرچہ لایعنی ہیں مگر ایسے شاعر کا کلام اس سے بھی بدتر ہے!

اس کے بعد رومیؒ پھر عود الی المقصود کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ شاعر کی فطرت تو سراپا جستجو ہوتی ہے۔ وہ ہر وقت پاکیزہ خیالات کی تلاش میں رہتا ہے اور اپنے کلام سے سامعین کے دلوں میں ترقی کی آرزو اور امنگ پیدا کرتا ہے اب شاعر کا حقیقی مقام واضح کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ شاعر کا قوم میں وہی مرتبہ ہے جو دل کا انسان کے جسم میں ہے۔ یعنی شاعر اپنے کلام سے اپنی قوم کو اور بعض اوقات کل اہلِ عالم کو زندہ کر دیتا ہے۔ جس قوم میں کوئی حقیقی شاعر موجود نہ ہو وہ قوم نہیں مٹی کا ڈھیر ہے۔

سوز و مستی (جذبۂ عشق) تو نقشبندِ عالم ہے یعنی دُنیا کی زندگی کا سبب ہے۔ یہ دُنیا، سوز و مستی ہی کے سہارے قائم ہے یعنی اگر جذبۂ عشق کارفرما نہ ہوتا تو دُنیا کا قیام محال ہو جاتا۔

دورِ گردوں را زفیضِ عشق داں
گر نبودے عشق، بفسردے جہاں (رومیؒ)

لہٰذا جو شاعری، سوز و مستی (عشق) سے خالی ہے، محض ہماری نفسانی خواہشات کو ابھارتی ہے اور ہمیں مادہ پرستی کی طرف راغب کرتی ہے، وہ شاعری نہیں ہے بلکہ ماتم (مرثیہ خوانی) ہے۔ یعنی قوم کے حق میں سمِ قاتل ہے۔

آخر میں رومیؒ نے شاعری پر قولِ فیصل پیش کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ اگر یہ صحیح ہے (اور یقیناً صحیح ہے) کہ شاعری کی علتِ غائی، آدم گری ہے یعنی شعر گوئی کا مقصد یہ ہے کہ انسان کو اس کے حقیقی مقام سے (کہ وہ اشرف المخلوقات ہے)

آگاہی حاصل ہو تو بلاشبہ شاعری بھی پیغمبری کی وارث ہے یعنی حقیقی شاعر دراصل پیغمبروں کا وارث (جانشین) ہوتا ہے۔ وہ بھی اپنے محدود دائرہ میں وہی فرض انجام دیتا ہے جو انبیاء نے انجام دیا۔ یعنی اصلاحِ نفوسِ انسانی۔

دوسرا بند میں نے رومیؒ سے کہا کہ مجھے پیغمبری کے مقام سے بھی آگاہ کردیجئے، رومیؒ نے یہ سن کر مجھ سے کہا:۔

۱۔ اقوال وملل، پیغمبری کی نشانیوں میں سے ہیں یعنی پیغمبر، قوم پیدا کردیتا ہے۔

۲۔ دنیا میں نئے دور کا آغاز کردیتا ہے۔ جنہیں ہم ادوارِ عالم کہتے ہیں پیغمبروں ہی کے پیدا کردہ ہیں۔ مثلاً سرکارِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم نے نئی دنیا پیدا کردی، انسانوں کی ذہنیت بدل دی اور دنیا کے فکر وعمل میں ایک انقلاب برپا کردیا۔

۳۔ پیغمبر کی تعلیمات سے پتھروں میں (جاہلوں میں) قوتِ گویائی (علمی قابلیت) پیدا ہو جاتی ہے۔

۴۔ اس کی مثال کشت کی سی ہے، ہماری مثال حاصل کی سی ہے یعنی جس طرح کاشتکار، زمین میں دانے بوتا ہے اور خرمن تیار ہو جاتا ہے۔ اسی طرح نبی، دلوں کی زمین میں نیکی کا بیج بوتا ہے اور نکوکاروں کی جماعت تیار ہو جاتی ہے۔

۵۔ وہ ہماری زندگی کے مادی پہلو (استخوان وریشہ) کو آلائشوں سے پاک کرتا ہے۔

۶۔ اور خیالات (اندیشہ) میں بھی بلندی پیدا کرتا ہے یعنی ہماری پوری شخصیت کی آبیاری کرتا ہے۔

۷۔ اس کی تعلیمات سے کائنات میں غلغلہ برپا ہوجاتا ہے یعنی وہ انقلاب پیدا کردیتا ہے (جس طرح عربوں نے ساری دنیا میں ایک ہنگامہ بپا کردیا تھا)

۸۔ اور وہ ہم کو خدا کے کلام سے آگاہ کرتا ہے یعنی ہم پر منشائے ایزدی واضح کردیتا

ہے تاکہ ہم کامیاب ہو سکیں۔

۹۔ اس کی رسالت کے آفتاب (تعلیمات) کو زوال نہیں ہو سکتا یعنی اس کے مخالفین اس پر غلبہ حاصل نہیں کر سکتے۔ اس کے مشن کو ناکام نہیں بنا سکتے۔

۱۰۔ اس کا منکر کبھی انسانیت کے درجۂ کمال کو حاصل نہیں کر سکتا یعنی اس کا انکار کرنے کے بعد کوئی انسان کامیاب نہیں ہو سکتا

۱۱۔ اس کے احرار[1] (دوستوں کی صحبت) بنی آدم کے حق میں رحمتِ الٰہی ہوتی ہے۔

۱۲۔ اس کی ضربتِ کرار (ضربِ مسلسل) دشمنوں کے حق میں قہرِ الٰہی ہوتی ہے۔

اے مخاطب! اگر تو ساری دُنیا کے علوم و فنون میں ماہر ہو تو بھی اُس سے بے اعتنائی مت کر یعنی اس تعلیمات کو قبول کر کیونکہ اس کی تعلیمات تن اور جان دونوں کی یکساں آبیاری کر سکتی ہیں۔ حکماء اور عقلاء کی تعلیمات سے صرف مادی یا دُنیاوی ترقی حاصل ہو سکتی ہے، روحانی ترقی حاصل نہیں ہو سکتی۔

فلسفہ کی رو سے انسان دو چیزوں کا مجموعہ ہے، تن اور جان یا مادّہ اور رُوح (نفسِ ناطقہ) اور بروئے فلسفہ یہ دو مختلف چیزیں ہیں۔ چنانچہ اکثر فلاسفہ اور حکماء نے رُوح کی ترقی کی صورت یہ بتائی ہے کہ "تن" سے قطع نظر کر لو۔ یہیں سے دُنیا میں رہبانیت (ترکِ دُنیا کا) آغاز ہوا۔

لیکن پیغمبر ان کو ناقابل انفکاک یقین کرتا ہے۔ اس لئے وہ دین کے ساتھ دُنیا میں کامیابی کا طریقہ بھی بتاتا ہے چنانچہ "رَبَّنَا اٰتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَّفِي الْاٰخِرَةِ حَسَنَةً" اس پر شاہد ہے۔

---

[1] ۔ رحمتِ حق صحبتِ احرارِ او۔ اس مصرع میں اگر "او" کا مرجع پیغمبری کو قرار دیا جائے تو مطلب یہ ہو گا کہ پیغمبروں کی صحبت دراصل رحمتِ حق ہے۔ لیکن میں نے متن میں چونکہ پیغمبری سے ذاتِ پیغمبر مراد لی ہے اس لئے احرار سے پیغمبر کے ہم نشین یا اُن کے جانشین مراد لئے ہیں۔ چنانچہ صحابہ رضؓ کی صحبت اور ان کے بعد بزرگانِ دین کی صحبت کہ وہ بھی نبیؐ کے جانشین ہیں، انسانوں کے حق میں رحمتِ حق ہے ۱۲۔

دوسرے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ پیغمبر، وحی الہٰی کی روشنی میں، تن اور جان کو باہم گرمربوط یقین کرتا ہے بایں معنی کہ تن وہ آلہ ہے جس کی وساطت سے روحِ انسانی، اعمالِ شرع بجالاکر ترقی کر سکتی ہے۔

تیسرے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ پیغمبر تن اور جان کو دو مختلف چیزیں قرار نہیں دیتا بلکہ وہ تلقین کرتا ہے کہ مادہ بھی روح ہی کی ایک کثیف شکل ہے کیونکہ "اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الخ" کی رُو سے وہی ایک نور کہیں روح کی شکل میں ظاہر ہو رہا ہے، کہیں مادہ کی شکل میں، اس لئے تن اور جان (مادہ اور رُوح) میں صرف مدارج کا فرق ہے، اصل کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ عالم کچھ نہیں ہے مگر اس کی جلوہ گاہ۔[1]

اقبال نے اپنی تصانیفِ نظم و نثر میں اسی تیسرے معنی کی طرف اشارے کئے ہیں اور کہیں کہیں اس نکتہ کو بالصراحت بھی بیان کیا ہے، مثلاً

تن وجاں را دو تا گفتن کلام است
تن وجاں را دوتا دیدن حرام است

ارتباطِ حرف ومعنی، اختلاطِ جان وتن
جس طرح اخگر قبا پوش اپنی پیراہن سے ہے

---

[1] جدید سائنس نے بھی اس بات کی تصدیق کر دی ہے کہ رُوح اور مادہ ایک ہی حقیقت کی دو شانیں ہیں۔ چنانچہ حکیم آئنسٹائن نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ جرم یا مادہ (MASS) توانائی (ENERGY) میں تبدیل ہو سکتا ہے، اور توانائی مادہ میں تبدیل ہو سکتی ہے، یعنی یہ دو مختلف النوع چیزیں نہیں ہیں بلکہ ایک ہی حقیقت کی دو شانیں ہیں اور وہ حقیقتِ حقہ وجودِ مطلق ہے ۱۲

پیغمبری کی صفات واضح کرنے کے بعد رومیؒ نے اقبال سے کہا کہ اب تیزی کے ساتھ وادی یرغمید کی طرف چلو تاکہ تم وہاں جا کر اُن چیزوں کو دیکھ سکو جن کا دیکھنا تمہارے لیئے ضروری ہے۔

(اس شعر کے دوسرے مصرع میں "تانہ بینی" کے بجائے "تا بہ بینی" پڑھو)

اگلے شعر میں "می بایست دید" کی وضاحت کرتے ہیں کہ وہاں پہنچکر تم سفید تھمبیر پر جو "چہار طاسینِ نبوت" کندہ ہیں، ان کو دیکھ (پڑھ) سکو گے۔

تیسرا بند

کہتے ہیں کہ عشق (شوق) بغیر رہنما کے منزلِ مقصود تک پہنچ سکتا ہے۔ عشق کیا ہے؟ جبرئیل کے پردں سے اُڑنا۔ یعنی عشق کی بدولت انسان میں 'جبرئیل' کی سی طاقتِ پرواز پیدا ہو جاتی ہے۔ چونکہ یہاں جبرئیل' کنایہ ہے عالمِ روحانیت سے، اس لیئے مطلب یہ ہوگا کہ عشق، انسان کو عالمِ روحانیت میں پہنچا دیتا ہے یا اسرارِ سماوی سے آگاہ کر دیتا ہے۔

کہتے ہیں کہ عشق کے لئے راہِ دراز بھی گویا "دو قدم" ہے یعنی عشق کی بدولت، زمان اور مکان دونوں ختم ہو جاتے ہیں۔ بلکہ عشق کی خاصیت یہ ہے کہ عاشق ہر وقت رُوحانی مدارج عالیہ طے کرتا رہتا ہے۔ عاشق اگر مقیم ہو جائے تو خستہ شد درماندہ ہو جاتا ہے۔

رہرواں را خستگی راہ نیست
عشق ہم راہ است و ہم خود منزل است

اقبال کہتے ہیں کہ جذبہ عشق کی بدولت میں نے یہ راستہ بہت جلد طے کر لیا، یہانتک کہ وادی یرغمید کی بلندیاں ظاہر ہونے لگیں۔ یہ بہت پر شکوہ مقام تھا۔ سبعہ سیارہ ہر وقت اس وادی کا طواف کرتے رہتے ہیں۔ زمین کے رہنے والے اس کے نور سے باطنی علوم حاصل کرتے ہیں بلکہ ملائکہ (عرشیاں) بھی اس کی خاک سے بصیرت پاتے ہیں۔ چونکہ حق تعالیٰ نے مجھے دیکھنے سمجھنے اور بیان کرنے کی

قوت عطا فرمائی ہے اور میرے دل میں عالمِ اسرار کی جستجو کا جذبہ ودیعت فرمایا ہے، اس لئے میں تیرے لئے اسرارِ کائنات سے پردہ اٹھاتا ہوں یعنی تجھے طواسینِ رسل سے آگاہ کرتا ہوں

فصل ہفتم

ع چار طاسینِ نبوّت رانگر

تمہید:۔ اقبالؔ نے اس فصل میں دُنیا کے چار مشہور مذہبوں کی حقیقی (اصلی) تعلیمات کے اہم پہلوؤں کو نمایاں کیا ہے جن کی وضاحت آئندہ صفحات میں ہدیۂ ناظرین کی جائے گی۔ اس مختصر سی تمہید میں اس سوال کا جواب درج کرتا ہوں کہ اقبالؔ نے بہت سے بانیانِ مذہبِ عالم میں سے انہی چار حضرات (جناب گوتم بدھ، جنابِ زرتشت، جنابِ مسیحؑ اور سرکارِ دو عالم صلّی اللہ علیہ وسلّم کو کیوں منتخب کیا؟ ہادیانِ مذہب تو بہت سے گذرے ہیں، مذکورہ بالا حضرات میں اقبالؔ کو کیا خصوصیت نظر آئی؟ بالفاظِ دگر ان حضرات کی تعلیمات میں ربطِ باہمی کیا ہے؟

جواب: بظاہر کوئی ربط نظر نہیں آتا مگر غور سے دیکھا جائے تو بلاشبہ ایک بڑا ربط مخفی ہے۔

جب سے حضرتِ انسان نے اپنی عقل سے کام لینا شروع کیا ہے اس وقت سے وہ خیر و شر کے مسئلہ میں اُلجھا ہوا ہے۔ اس کی تشریح یہ ہے۔

(ا) عالم میں "شر" پایا جاتا ہے۔

(ب) یہ عالم (تمام خدا پرستوں کے نزدیک) خدا سے سرزد یا صادر ہوا ہے۔

(ج) لہٰذا خدا شر کا مصدر یا منبع ہے اور یہ وہ بات ہے جسے نہ عقل تسلیم کر سکتی ہے نہ دل قبول کر سکتا ہے۔ کیوں؟ اس لئے کہ خدا تو

۱۔ خیرِ مطلق ہے۔ خیر سے شر کیسے نکل سکتا ہے؟

۲۔ حُسنِ مطلق ہے، حُسن سے عیب کیسے صادر ہوا؟

۳۔ کمالِ مطلق ہے، کمال سے نقص کا ظہور کیسے ہوا؟

یہ ہے وہ اُلجھن جس میں حضرتِ انسان اُس وقت سے گرفتار ہے جب سے اس میں غور و فکر کا مادّہ پیدا ہوا۔

۱۔ گوتم بدھ نے اس مسئلہ کا حل یہ پیش کیا کہ یہ عالم سراسر "شر" ہے، خیر کا مطلق وجود نہیں ہے۔ اور چونکہ کوئی خالقِ کائنات موجود نہیں ہے اس لئے کوئی الجھن یا دشواری بھی پیدا نہیں ہو سکتی۔ یعنی دشواری کا منبع یہی تو تھا کہ خدا سے، جو سراپا خیر ہے، شر کیسے سرزد ہوا؟ گوتم نے کہا کہ خدا کا وجود ہی نہیں ہے۔ لہٰذا کوئی دشواری لاحق ہی نہیں ہو سکتی۔

۲۔ زرتشت نے اس سوال کا یہ جواب دیا کہ بیشک عالم میں خیر کے ساتھ شر بھی ہے مگر شر کا خالق خدا نہیں ہے بلکہ اہرمن ہے یعنی زرتشت نے یزدان کو الزامِ شر سے بچانے کے لئے ثنویت کی تعلیم دی یعنی دو خدا بنا دیئے۔ یزداں، خالقِ خیر اور اہرمن، خالقِ شر

۳۔ مسیحیت نے یہ تعلیم دی کہ عالم میں خیر و شر دونوں کارفرما ہیں لیکن دونوں کا منبع ایک ہی ہے۔ خدا، خالقِ خیر بھی ہے اور خالقِ شر بھی، مگر انسان میں یہ صلاحیت ہے کہ اگر وہ جنابِ مسیحؑ کے نقشِ قدم پر چلے تو بدی (شر) پر غالب آسکتا ہے۔[1]

---

[1] یوحنا کی انجیل باب ۱۴ فقرہ ۱۵ میں جنابِ مسیحؑ فرماتے ہیں:-

"اگر تم مجھ سے محبت کرتے ہو تو میرے حکموں پر عمل کرو۔"

نیز فقرہ ۲۱ میں اسی مضمون کو باندازِ دگر بیان کیا ہے۔

"جو شخص میرے حکموں پر عمل کرتا ہے وہی شخص درحقیقت مجھ سے محبت کرتا ہے۔"

۴۔ اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ حق تعالیٰ وجودِ مطلق ہے اور وجود سراپا خیر ہے چونکہ یہ عالم، وجودِ مطلق کا ظل ہے، اس لئے یہ بھی خیر ہے۔ جس قدر شر نظر آتا ہے یہ اضافی ہے، حقیقی نہیں ہے۔ بلکہ اس نکتہ کی صداقت پر ذیل میں چند شواہد پیش کرتا ہوں:۔

شاھدِ اوّل:۔ شیخ اکبر حضرت ابن عربیؒ فرماتے ہیں کہ وجودِ مطلق، خیرِ مطلق ہے اور عدمِ محض، شرِ محض ہے۔ چونکہ وجودِ اضافی کے ساتھ عدمِ اضافی نا وابستہ ہے اس لئے اس سے کچھ خیر کچھ شر ظاہر ہوتا ہے۔

شریت سب عدم سے ہے
ہست میں سب خیریت ہے

فہم میں جو شر آتا ہے
مرجع اس کا اضافت ہے
(حسرت)

(مقدمہ فصوص الحکم از حضرت مولانا عبد القدیر صاحب صدیقی حیدر آبادی ص۲۹)

شاھدِ ثانی:۔ مجددالفِ ثانی حضرت شیخ احمد سرہندیؒ فرماتے ہیں:۔

"وجود، مبداء ہر خیر و کمال ہے اور عدم، منشاء ہر نقص و شرارت ہے۔ پس وجود صرف واجب تعالیٰ کے لئے ثابت ہے اور عدم ممکن کا حصہ ہے تاکہ ہر خیر و کمال، واجب کی طرف عائد ہو اور تمام شر و نقص ممکن کی جانب راجع ہو۔"

(مکتوبِ اوّل، جلد ثانی ص۴)

"حقیقتِ حق، وجودِ صرف ہے (یعنی وجودِ محض) جس میں یا اس کے ساتھ کوئی اور شئے منضم نہیں ہے۔ یہ وجودِ مطلق، ہر خیر و کمال کا منشاء ہے اور ہر حُسن و جمال کا مبداء ہے"

(مکتوب ۲۳۴ جلد اوّل ص۲۴۸)

"فقیر (اشارہ بجانبِ خویش) کے نزدیک حقائقِ ممکنات، عدمات ہیں جو تمام شر اور نقص کا مادی ہیں۔ ممکنات کی ذوات، عدمات ہیں، جن میں وجودِ مطلق

کے کمالات کے ظلال منعکس ہو گئے ہیں۔ پس ناچار ممکنات بالذات، ملجائے ہر شر و فساد ہیں۔ چنانچہ یہ آیتِ شریفہ اس پر دال ہے:۔ مَآ اَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ وَمَآ اَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَّفْسِكَ ؕ یعنی اے انسان! جس قدر خیر تجھ کو پہنچے وہ سب اللہ کی طرف سے ہے (کیونکہ وہ منبعِ خیر ہے اور خیرِ محض سے شر کا صدور ناممکن ہے) اور جس قدر برائی تجھ کو پہنچے وہ سب تیرے نفس سے صادر ہو گی (کیونکہ تیری ذات، عدم ہے اور عدم منبعِ شر ہے)

(مکتوب ۲۳۴ جلد اول صہ ۲۵۲)

شاہدِ ثالث:۔ عارفِ جامیؒ فرماتے ہیں کہ "چونکہ تمام صفات، احوال اور افعال جو مظاہر میں ظاہر ہوتے ہیں فی الحقیقت اُس حق کی طرف مضاف ہیں جو اُن مظاہر میں ظاہر ہو رہا ہے پس اگر کسی وقت ان مظاہر میں "شر" یا نقصان واقع ہو تو وہ کسی دوسرے امر کی عدمیت کی وجہ سے ہو گا کیونکہ وجود بحیثیت وجود تو خیرِ محض ہے لہٰذا اگر کسی امرِ وجودی سے "شر" متوہم ہوتا ہے تو وہ کسی دوسرے امرِ وجودی کی عدمیت کے واسطہ سے ہو گا نہ کہ اُس امرِ وجودی کے واسطہ سے، من حیث ہو امرِ وجودی۔

ہر نعت کہ از قبیلِ خیراست و کمال	باشد ز نعوتِ ذاتِ پاکِ متعال
ہر وصف کہ در حسابِ شراست و وبال	دارد بقصورِ قابلیاتِ مآل

شاہدِ رابع:۔ علامہ حضرت مولانا عبد القدیر صاحب صدیقی حیدرآبادی فرماتے ہیں "یا عبد اللہ! بدانکہ خیریت از وجود خیزد و شریت از عدم۔ وجود منحصر در ذاتِ حق جل جلالہٗ۔ ہر قدر کہ ہستیٔ مطلق پردہ ہائے اسماء و صفات فرا گیرد ہماں قدر از وجود ہر امرِ تنزل می کند و در پردۂ خفا مستور می گردد۔ این خفا نیز از نیستی و عدم ظہور است۔ چنانچہ عارفِ جامیؒ می فرماید:۔

ہر جا کہ وجود کردہ سیر است اے دل	می داں بہ یقیں کہ محض خیر است اے دل
ہر شر ز عدم بود، عدم غیرِ وجود	پس شر ہمہ مقتضائے غیر است اے دل

یعنی وجود جس جگہ بھی سائر ہوگا یقین جانو وہ خالص خیر ہے۔ شر تو عدم سے ہوتا ہے اور عدم، وجود کا غیر ہے، پس عالم میں جس قدر شر نظر آتا ہے وہ مقتضائے عدم ہے۔

"بدانکہ خیر وشر بر دو گونہ است یکے خیر وشر حقیقی دیگرے خیر و شر اضافی۔ اما حقیقی، منحصر در ذات حق وہستی مطلق، وشرِ حقیقی معدوم، چہ ہر چہ موجود است با وجود علاقہ می دارد۔ خیر و شر اضافی اینکہ کہ یک چیز نسبت بہ یک چیز خیر باشد و نسبت بدیگرے شر۔ وَهُوَ فِي كُلِّ مَخْلُوْقٍ وَمُمْكِنٍ لِعَدَمِهِ الذَّاتِيِّ" (رسالۃ التوحید ص۱۱ مطبوعہ حیدر آباد ۱۳۶۹ھ، مؤلفہ حضرت مولانا قدیر صاحب صدیقی) یعنی خیر و شر دو گونہ ہے۔ (۱) خیر و شر حقیقی (۲) خیر و شر اضافی

۱۔ خیر حقیقی تو ذاتِ حق میں منحصر ہے۔[۱]

۲۔ شرِ حقیقی معدوم ہے، اس لئے کہ ہر موجود، ذاتِ حق کا پرتو ہے اور ذاتِ حق سراپا خیر ہے لہذا شرِ حقیقی کا معدوم ہونا عقلاً محال ہے۔ ظاہر ہے کہ خیر محض (حقیقی) سے شر کیسے صادر ہو سکتا ہے؟ (۳ و ۴) خیر اضافی اور شر اضافی کا مطلب یہ ہے کہ ایک چیز، ایک چیز کی نسبت سے خیر ہو دوسری چیز کی نسبت سے شر ہو جائے یا شر نظر آئے اور تمام مخلوق میں (تمام ممکنات میں) پائی جاتی ہے جس کی وجہ

---

[۱] جناب مسیحؑ نے بھی یہی تعلیم دی تھی مگر افسوس کہ کلیسا نے اسے پس پشت ڈال دیا۔ جب ایک شخص نے جنابِ موصوف کو "نیک" کہہ کر خطاب کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ "تو مجھے نیک کیوں کہتا ہے؟ (حقیقی معنی میں) نیک صرف ایک ذات ہے اور وہ ذاتِ حق ہے یعنی خیر حقیقی، ذاتِ باری تعالیٰ میں منحصر ہے۔

ناظرین غور کریں کہ صرف اسی تعلیم سے تمام کلیسائی عقائد مثلاً تثلیث، تجسم اور کفارہ وغیرہ کی تردید ہوگئی کیونکہ جنابِ مسیحؑ نے صاف لفظوں میں اپنی بشریت کا اعلان کر دیا ۱۲

مخلوقات کی عدمیتِ ذاتیہ ہے۔

"وجود کے تمام ظہورات فی حدِ ذاتہ اچھے ہیں۔ نظامِ کُلّی کے اعتبار سے ہر شئے اپنے مقام میں اچھی اور خیر ہے۔ فرض کرو شیر کسی گائے کو کھا جائے تو چونکہ شیر کا یہ فعل اس کی طبیعت کا اقتضاء ہے اس لئے بلحاظِ اقتضائے طبیعت ہرگز بُرا نہیں ہے۔ اور اگر گائے کا مالک اس شیر کو گولی مار دے تو اس کا فعل بھی بُرا نہیں ہے، کیونکہ انسان کو اپنے اموال کی حفاظت کا حق حاصل ہے اور حفاظت کے لئے اسلحہ کا استعمال، عقل کا اقتضاء ہے

"دوسرے پہلو سے غور کرو! اگر شیر کسی گائے کو کھا جائے تو یہ فعل شیر کا قرار دیا جائے گا یا عناصر کا یا مادّہ کا یا وجود کا؟ اس کا جواب ہر ذی عقل یہی دے گا کہ چونکہ شیر کی طبیعت اس فعل کی مقتضی ہے اس لئے وہ فعل، شیر کا ذاتی فعل قرار دیا جائے گا۔ اور اس کی خیریت یا شرّیت اُسی سے منسوب ہوگی نہ کہ اُن عناصر سے جن سے وہ شیر مرکّب ہے یا مادّے سے جو اس کے جسم کی اصل ہے۔

اسی طرح اگرچہ منشاءِ تمام جزئیات (شیر، گائے، بکری، وغیرہ) کا کلیات ہیں اور منشاءِ تمام کلیات کا وجود ہے لیکن ہم جزئیات کے افعال کو وجود سے منسوب نہیں کرتے۔

اس سے معلوم ہوا کہ فعل کا کاسب، خود بندہ ہے (اگرچہ خالق ہر شئے کا حق تعالیٰ ہے) بندے کے کسی فعل کی شرّیت، خالقِ افعال سے منسوب نہیں ہو سکتی۔ خالق کا فعل، اعطائے وجود (یعنی موجودات کو وجود عطا کرنا) اور نظامِ کلی اور مصلحتِ عامۂ عالم کے اعتبار سے ہے اور اس اعتبار سے خیرِ محض اور کمال ہی کمال ہے۔ اس امر پر بھی غور کرو کہ ایک "ممکن" جو خود باطل اور معدوم بالذات ہے وہ دوسرے ممکن کو کیونکر وجود دے سکتا ہے؟

ع خفتہ را خفتہ کے کند بیدار

پس خالقِ صغیر و کبیر، نقیر و قطمیر وہی ذاتِ عزیز و قدیر ہے اور اسی معنیٰ میں کہا گیا

ہے " وَالقدر خیرہ وشرہ من اللہ تعالیٰ " یعنی بندے اور اس کے تمام افعال کا خالق، حق تعالیٰ ہے۔ کما قال فی القرآن وَاللّٰہُ خَلَقَکُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ ہ اور اللہ نے تمہیں بھی پیدا کیا ہے اور تمہارے اعمال کو بھی۔

یہ تمام خیریت اور شریت ہمارے لحاظ سے ہے جو جانبِ امکان کا تقاضاء ہے۔ مگر خوب سمجھو کہ جو ہمارے اعتبار سے شر ہے وہی حق تعالیٰ کے اعتبار سے خیر ہے "۔

(المعارف حصہ دوم مؤلفہ حضرت مولانا عبد القدیر صاحب صدیقی حیدر آبادی)

خلاصۂ کلام اینکہ اسلام نے اس پیچیدہ مسئلہ کا بہترین حل پیش کیا ہے۔ گوتم بدھ کو یہ دنیا سراسر دکھ، بدی اور برائی (شر) نظر آئی چنانچہ انہوں نے دنیا والوں کو ترکِ دنیا کا سبق پڑھایا جو سراسر انسان کی فطرت کے خلاف ہے۔ دوسرے مذاہب بھی اس مسئلہ کا کوئی تسلی بخش حل پیش نہ کر سکے۔ سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیا کی تاریخ میں پہلی مرتبہ انسان کو اس حقیقت سے آگاہ فرمایا کہ حق تعالیٰ منبع صداقت وحسن وخیر ہے اس لئے اُس سے شر کا صدور محال ہے جو کچھ شر نظر آتا ہے یہ ہمارے ہی نفس امارہ کا کرشمہ ہے جس کی اصل یا بنیاد عدم ہے۔ وجود سے شر کا صدور کیسے ہو سکتا ہے؟ وہ تو خیرِ محض ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں سمجھو کہ حق تعالیٰ نے جو کچھ پیدا کیا ہے وہ خیر ہے لیکن جب ہم اس کے قوانین کی خلاف ورزی کرتے ہیں تو "شر" پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً سنکھیا، کچلا، افیون یہ سب اشیاء اس نظامِ عالم کے لئے اور اس اعتبار سے ضروری ہیں اس لئے اچھی ہیں مگر جب مقدارِ معینہ سے تجاوز کیا جائے تو مضر (مہلک) ہو جاتی ہیں۔

تلوار، بندوق، توپ سب اچھی ہیں مگر جب ان کو بیگناہوں کے تباہ کرنے کے لئے استعمال کیا جائے تو بری ہو جاتی ہیں یعنی ہمارا غلط استعمال ان کو برا بنا دیتا ہے۔

یعنی شر ہمارے غلط استعمال سے یا قوانین ایزدی کی نافرمانی سے پیدا ہو جاتا ہے

زبان کتنی بڑی نعمت ہے! یہ نہ ہو تو کلام اللہ کی تلاوت ناممکن ہے۔ لیکن یہی زبان جب ہم اسے دشنام طرازی کے لئے استعمال کرتے ہیں تو دنیا کی سب سے

بڑی لعنت بن جاتی ہے۔

اس ضروری تشریح کے بعد اب میں طاسین گوتم کی شرح ہدیۂ ناظرین کرتا ہوں (وَمَا تَوفِیقِی اِلّا بِاللّٰہِ العَلِیِّ العَظِیم)

طاسینِ گوتم

توبہ آوردن زنِ رقاصۂ عشوہ فروش

گوتم

مئے دیرینہ و معشوقِ جواں چیزے نیست
پیشِ صاحب نظراں حورِ جناں چیزے نیست!
ہرچہ از محکم و پائندہ شناسی، گذرد
کوہ و صحرا و بر و بحر و کراں چیزے نیست!
دانشِ مغربیان فلسفۂ مشرقیاں
ہمہ بتخانہ و در طوفِ بتاں چیزے نیست!
از خود اندیش و ازیں بادیہ ترساں مگذر
کہ تو ہستی و وجودِ دو جہاں چیزے نیست
در طریقے کہ بنوکِ مژہ کاویدم من
منزل و قافلہ و ریگِ رواں چیزے نیست!

بگذر راز غیب کہ ایں وہم وگماں چیزے نیست
درجہاں بودن و رستن زجہاں چیزے ہست
آں بہشتے کہ خدائے بتو بخشد ہمہ ہیچ
تا جزائے عملِ تست جناں چیزے ہست!
راحتِ جاں طلبی؟ راحتِ جاں چیزے نیست
در غمِ ہم نفساں اشکِ رواں چیزے ہست
چشمِ مخمور نگاہِ غلط انداز و سرود
ہمہ خوب است ولے خوشتر ازاں چیزے ہست
حسنِ رخسار دمے ہست و دمے دیگر نیست
حسنِ کردار و خیالاتِ خوشاں چیزے ہست!

تمہید:۔ "طاسینِ گوتم" کی وضاحت سے پہلے چند باتیں بطورِ تمہید درج کرتا ہوں:۔

(۱) واضح ہو کہ گوتم بدھ نے نہ تو خود کوئی کتاب لکھی اور نہ اپنے شاگردوں سے کوئی کتاب لکھائی۔ اُن کی وفات سے کئی صدیوں کے بعد اُن کے شاگردوں نے ان کی تعلیمات کو کتابی شکل میں شائع کیا۔ اندا بقول پروفیسر ہیریؔ یان آج کوئی شخص اس بات کا دعویٰ نہیں کر سکتا کہ ان کتابوں میں جو کچھ لکھا ہے وہ دراصل گوتم بدھ کی تعلیمات کا حقیقی آئینہ ہے۔ یہی رائے پروفیسر اولڈن برگ کی ہے، جس نے اپنی ساری عمر بدھ مت کے مطالعہ اور اس کی تحقیق میں بسر کر دی۔ یہی بات پروفیسر راجو نے لکھی ہے کہ آج یہ معلوم کرنا بہت دشوار ہے کہ دراصل گوتم بدھ نے کیا تعلیم دی

لے خلاصۂ فلسفۂ ہند مولفہ پروفیسر ہیری یان صد ۱۲۲

تھی؟ بدھ مت کے اوّلین مدارس فکر تھیر آواد کے نام سے مشہور ہیں انہی تھیر ادلویوں کی تصانیف پر تمام طالبانِ صداقت کو اعتماد کرنا پڑتا ہے"[1]

(۲) تعبیرات کی کثرت سے بدھ مت کا خواب اس درجہ " پریشان ہو کر رہ گیا ہے کہ محققین کی ایک جماعت کا یہ خیال ہے کہ گوتم بدھ نہ تو خدا کے وجود کو تسلیم کرتا تھا اور نہ روح (نفسِ ناطقہ) کے وجود کو۔ دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ دراصل گوتم ایک لاادری فلسفی تھا یعنی وہ خدا کا نہ اقرار کرتا تھا نہ انکار۔ تیسری جماعت کا نظریہ یہ ہے کہ گوتم درحقیقت منکرِ خدا یا منکرِ روح نہیں تھا۔ صدیوں کے بعد جب اس کے شاگردوں کے پیروؤں نے ان کی تعلیمات کو مدوّن کیا تو اس میں دہریت اور لاادریت کے عناصر اپنی طرف سے شامل کر دیئے۔ چنانچہ پروفیسر ہیریؔ یان لکھتے ہیں کہ "بدھ دہرم کی ابتدائی شکل (تعلیم) ہمیں تھیر اوادیوں کی تصانیف میں ملتی ہے۔ مگر ان میں بھی بہت سے عناصر (افکار) ایسے ہیں جو گوتم کی وفات کے بعد پیدا ہوئے اور بعض افکار (خیالات) ایسے بھی ہیں جو گوتم کی ولادت سے پہلے مروّج تھے"۔

پروفیسر راجو نے اس قسم کی تمام دشواریوں اور مشکلات کی تفصیل بیان کرنے کے بعد حسبِ ذیل نتیجہ اخذ کیا ہے:۔

" ان دشواریوں کی موجودگی میں گوتم بدھ کے ذاتی خیالات اور افکار کو مدوّن کرنا قریب قریب ناممکن ہے" (کتاب مذکور صد ۱۹۳)

(۳) بدھ مت پر ہندوستان اور انگلستان میں جو کتابیں انگریزی زبان میں لکھی گئی ہیں یا جن کتابوں کا انگریزی میں ترجمہ ہو چکا ہے اُن کو پڑھ کر میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ

(i) آج یہ معلوم کرنا قطعی طور پر ناممکن ہے کہ دراصل گوتم بدھ نے کیا تعلیم

---

[1] ہند کا فلسفۂ تصوریت مؤلفہ پروفیسر پی۔ ٹی راجو صد ۱۹۰

دی تھی۔ اس کی تعلیم میں اختلاف کا دروازہ اس کی وفات سے کچھ عرصہ بعد ہی کھل گیا تھا۔ چنانچہ جب اس کے شاگردوں کے پیروؤں نے اس کے معمر ترین شاگرد پورن سے یہ درخواست کی کہ آپ بھی اس مجموعۂ تعلیمات کو تسلیم کر لیجئے جو ہم سب نے مل کر مدون کیا ہے تو اس بوڑھے شخص نے یہ جواب دیا کہ میں تو اسی تعلیم پر عامل ہوں جو میں نے خود گوتم کی زبان سے سنی ہے۔ یہ مجموعۂ تعلیمات تمہیں مبارک ہو!

(خلاصہ فلسفۂ ہند مؤلفہ پروفیسر ہیری یان ص ۱۳۴)

غور کیجئے! جب پہلی صدی کے ختم ہونے سے پہلے پہلے گوتم کی تعلیمات مسخ ہو چکی تھیں تو آج ڈھائی ہزار سال کے بعد کون شخص یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ وہ گوتم کی صحیح تعلیمات سے واقف ہے۔

(ب) اس کی وفات کے بعد بہار، پنجاب، کشمیر، جنوبی ہند وغیرہ میں اس کے پیروؤں نے اپنی صوابدید کے مطابق اس کی تعلیمات مدون کیں۔ بدھ مت کی یہ ابتدائی صورت تھیراواد کہلاتی ہے۔ اور اس کی رو سے یہ مذہب ایک خاص اخلاقی نظام یا فلسفۂ اخلاق نظر آتا ہے۔ یعنی دنیا سراسر دکھ اور مصیبت ہے اس لئے زندگی بھی ایک دکھ اور عذاب ہے، سراپا رنج و الم ہے، اس دکھ یا عذاب سے نجات حاصل کرنا انسان کا پہلا اور آخری فرض ہے۔ چونکہ دکھ کا اصلی سبب آرزو ہے یعنی زن، زر اور زمین کی آرزو ـــــ اس لئے آرزو کو ختم کر دو۔ اور نیکی کی زندگی بسر کرو۔ مثلاً سچ بولو، ہر قسم کی بدی برائی سے بچو وغیرہ وغیرہ۔ تھیراوادیوں کی تعلیم یہ ہے۔ کہ گوتم بدھ نے خدا، روح اور آخرت یا دوسرے فلسفیانہ مسائل سے کوئی تعرض نہیں کیا۔ ان کو اس سے کوئی بحث نہ تھی کہ خدا ہے یا نہیں؟ ان کے سامنے جو اہم سوال تھا وہ صرف یہ ہے کہ انسان کو سکون کیسے حاصل ہو سکتا ہے اور اس نعمت کو حاصل کرنے کے لئے انھوں نے اشٹنگ مارگ (طریق ہشت گانہ) کی تعلیم دی۔

(ج) چند صدیوں کے بعد جب ہندو حکماء نے بدھ مت کی تردید شروع کی (کیونکہ یہ مت، ویدوں، اپنشدوں اور برہمنی تعلیمات سب کا مخالف ہے) تو اس مت کے پیروؤں نے رفتہ رفتہ اس اخلاقی نظام کو ایک باقاعدہ فلسفہ کے سانچہ میں ڈھال دیا اور اس فلسفیانہ کوشش کا نتیجہ دو مذاہبِ فکر کی صورت میں نمایاں ہوا یعنی مہایان (طریقِ اعلیٰ) اور ہنایان (طریقِ ادنیٰ) یہ دونوں مذہب آج تک قائم ہیں۔

(د) موجودہ بودھ دھرم ایک پیچیدہ فلسفہ ہے۔ اس کا سمجھنا ہیگل اور کانٹ کے فلسفہ کو سمجھنے سے بھی زیادہ مشکل ہے۔ لیکن پُر لطف بات یہ ہے کہ صدیوں کی فلسفیانہ مغز پاشیوں اور منطقی موشگافیوں کے باوجود یہ فلسفیانہ مذہب حسبِ ذیل اہم سوالات کا کوئی تسلی بخش جواب نہیں دے سکا:۔

(ا) یہ کائنات حادث ہے یا قدیم؟

(ب) یہ کائنات متناہی ہے یا غیر متناہی؟

(ج) جیو آتما (روح) عین جسمِ مادّی ہے یا غیر؟

(د) تتھاگت (عارف) بعدِ وفات، باقی رہ جاتا ہے یا فنا ہو جاتا ہے؟

یہ آخری سوال قدرے تشریح طلب ہے۔ تتھاگت، بودھ دھرم کی اصطلاح میں اُس "مردِ کامل" کو کہتے ہیں جس نے اپنی خواہشات کو بکلّی فناء کر دیا ہو اور وہ جسم کی تمام قیود سے اور کرموں (افعال) کے تمام نتائج سے بالاتر ہو چکا ہو، یعنی اب وہ دوبارہ دُنیا میں نہیں آئے گا۔ تو اندریں صورت سوال یہ ہے کہ اب جو وہ مرے گا تو اس کا انجام کیا ہو گا؟ اگر وہ باقی رہے گا تو کس طرح؟

(ه) اس کا جسم تو ارتھی سے اُتار کر چِتا پر رکھ کر جلا دیا جائے گا۔

(ب) اور نفسِ ناطقہ (رُوح) اس میں ہے نہیں (بودھ دھرم کی تعلیم یہی ہے) تو باقی کیا چیز رہے گی؟

اور اگر وہ باقی نہ رہا یعنی فنا ہو گیا تو اس نے یہ محنتِ شاقہ (ریاضت)

یقیناً عبث اور بے سود ہی اٹھائی! یہ تو سراسر غیر معقول بات ہے کہ ایک آدمی پاکیزہ زندگی کے حصول کی کوشش کرے اور جب اس پاکیزہ زندگی کا پھل بھوگنے کا وقت آئے تو وہ فنا ہو جائے! ہم اس کو قدرے وضاحت سے لکھتے ہیں:۔

بُدھ مت کی تعلیم یہ ہے کہ زندگی دُکھ ہے۔ اس دُکھ سے نجات حاصل کرنے کی صورت یہ ہے کہ انسان اشٹنگ مارگ (اصول ہشت گانہ) پر عمل کرے جس کی تفصیل یہ ہے:۔ صحیح عقیدہ[۱]، صحیح نیت[۲] یا ارادہ، صحیح[۳] قول، صحیح عمل[۴]، صحیح بود و باش[۵]، صحیح کوشش[۶]، صحیح خیال[۷] اور صحیح مراقبہ[۸]

اب ناظرین غور کریں کہ یہ طریق زندگی کس قدر دشوار اور صبر آزما ہے! یعنی جھوٹ مت بولو، رشوت مت لو، کسی کو دھوکہ مت دو، چوری مت کرو، ناپاک خیال دل میں مت آنے دو، شراب مت پیو، جوا مت کھیلو، عیش و عشرت مت کرو، وغیرہ وغیرہ یعنی پاکیزہ، نکوکارانہ زندگی بسر کرو اور خدا ہی بہتر جانتا ہے کہ ایک شخص کو تتھاگت کے مقام پر پہنچنے کے لئے ہزار مرتبہ جنم لینا پڑے گا۔ ہزاروں سال محنت شاقہ اُٹھانے کے بعد فرض کیجئے کہ زید، تتھاگت کے مقام پر پہنچا۔ لیکن اب جو وہ مرے گا تو بدھ مت اس کو یہ نہیں بتاتا کہ اس کا انجام کیا ہوگا؟ یعنی وہ باقی رہے گا یا فنا ہو جائے گا؟

بدھ مت نے جو نصب العین پیش کیا ہے وہ نروان ہے۔ اس کے مفہوم میں اگرچہ اختلاف ہے مگر اس قدر سب کو مسلّم ہے کہ اس کا مطلب ہے فنائے شخصیت یعنی نیست ہو جانا۔ اس پر دو عقلی اعتراض وارد ہوتے ہیں۔

پہلا اعتراض یہ ہے (جو اوپر مذکور ہوا) کہ جب اس محنتِ شاقہ کا انجام یا صلہ یا جزا فنا ہے تو ہمیں کیا ضرورت ہے کہ ہم صدیوں تک ایسی زندگی بسر کریں یعنی زندگی کی دلچسپیوں سے کنارہ کش رہیں یا لطفِ زندگی سے محروم ہونا گوارہ کریں ہم بدھ مت اختیار کرنے کے بجائے، جس میں ہر قسم کے عیش سے محرومی ہے، مسلکِ مادیت کیوں نہ اختیار کر لیں؟ مسلکِ مادیت کی تعلیم یہ ہے:۔

نہ خدا ہے، نہ رُوح ہے، انسان صرف عناصرِ مادّی کا مجموعہ ہے، مرنے کے بعد فنا ہو جائے گا۔ اب غور کیجئے کہ

بدھ مت اور مادیت دونوں اس باب میں متفق ہیں کہ نہ خدا ہے نہ رُوح ہے اور انجامِ حیات، فنا ہے۔ تو جب انجام دونوں صورتوں میں یکساں ہے تو کسی کو کیا پڑی ہے کہ وہ عیش کی زندگی کو ترک کر کے، اصولِ ہشت گانہ پر عمل کرنے کی زحمتِ بیجا گوارہ کرے گا؟

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جب انسان مرتبۂ کمال پر پہنچکر فنا ہو جائے گا یعنی ریاضت کا صلہ فنائے کلّی ہے تو نصب العین کی یہ منفی شکل کسی سمجھدار انسان کے لئے اپنے اندر کیا کشش رکھتی ہے؟ یعنی وہ کونسا دل خوش کن تصوّر ہے جو ہمیں اصولِ ہشت گانہ پر عمل کی زحمت برداشت کرنے پر آمادہ کرے گا؟

انسان کی فطرت ہے کہ وہ کچھ حاصل کرنے کے لئے کوشش کرتا ہے۔ انسان اسی کام کی طرف متوجہ ہو سکتا ہے جس میں اُسے کچھ نفع نظر آئے۔ صاف لفظوں میں یوں سمجھو کہ انسان کچھ ہونے کے لئے جدوجہد کر سکتا ہے، نہ ہونے کے لئے مطلق کوشش نہیں کر سکتا۔ وہ بقاء کا طالب ہے نہ کہ فنا کا۔

اگر آپ کسی انسان کو اس بات کا یقین دلادیں کہ اگر تم اس کام میں اپنی جان دیدو گے تو زندۂ جاوید ہو جاؤ گے، وہ یقیناً نہایت خوشی سے اپنی جان قربان کر دے گا۔ دُنیا کی تاریخ اس دعوے کی صداقت پر شاہد ہے۔ اس کے برعکس اگر آپ کسی شخص سے یہ کہیں کہ اگر تم ساری زندگی ترکِ لذات میں بسر کر دو تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ تم فنا ہو جاؤ گے اندریں صورت مخبوط الحواس انسان کے علاوہ کوئی صحیح الفطرت اور سلیم الطبع انسان کسی ایثار کے لئے آمادہ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ جب نکوکارانہ اور پاکیزہ زندگی کا انجام بھی فناء ہے تو میں مسلکِ مادیت اختیار کر کے بدکارانہ اور ناپاک زندگی کیوں نہ بسر کروں؟ بالفاظِ دگر لطفِ زندگی کیوں نہ حاصل کروں؟ ساری عمر بھیک بولوں اور نانِ جویں کھاؤں۔

اور اس کا انجام فنا ہے، تو ساری عمر جھوٹ فریب کر کے عیش کیوں نہ حاصل کروں۔ اس کا انجام بھی فنا ہے۔ جب انجام یکساں ہے تو آسان اور خوشگوار راستہ کیوں نہ اختیار کروں؟ اس کو ہم ایک مثال سے واضح کر سکتے ہیں۔

آپ زید سے کہتے ہیں کہ اگر تم امتحان میں فیل ہو جاؤ گے تو تمہیں قتل کر دیا جائے گا۔ اور اگر تم دو سال تک رات دن پڑھتے رہو اور جب امتحان میں پاس ہو جاؤ گے تو اس کا صلہ یہ ملے گا کہ تمہیں قتل کر دیا جائے گا۔ تو کیا اس کے جواب میں وہ یہ نہیں کہے گا کہ جب دونوں صورتوں میں انجام قتل ہے تو میں دو سال تک خوب عیش و عشرت کروں گا۔ اور جب امتحان میں فیل ہو جاؤں گا۔ تو بخوشی قتل ہو جاؤں گا؟ فیل ہونے کا نتیجہ بھی قتل ہے اور پاس ہونے کا بھی قتل ہے تو میں دو سال تک کتابوں سے کیوں سر ماروں؟

میں نے اس نکتہ کی وضاحت اس لئے کی کہ ناظرین کو یہ معلوم ہو جائے کہ اگر گوتم بدھ کی یہی تعلیم تھی جو مہایان اور ہنایان فرقوں میں آج مُسلّم ہے تو یقیناً گوتم بدھ نہ اس دُنیا کو سمجھ سکا نہ انسان کو۔

گوتم بدھ کے مروّجہ مذہب پر دو اعتراض اور بھی وارد ہوتے ہیں۔

(۱) بدھ مت کی تعلیم یہ ہے کہ انسان میں کوئی ایسی شئے نہیں ہے جسے عام طور سے نفسِ ناطقہ (روح) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ علاوہ بریں ہر شخص ہر آن متغیر ہے تو سوال یہ ہے کہ پھر حافظہ کی توجیہہ کس طرح ہو سکتی ہے؟ نفسِ ناطقہ تو ہے نہیں اور انسان، جو صرف نام اور روپ کا مجموعہ ہے، ہر آن بدلتا رہتا ہے تو وہ کون شئے ہے جو یہ یاد رکھتی ہے کہ کل میں نے فلاں کام کیا تھا؟

(۲) بدھ مت کی تعلیم یہ ہے کہ مرنے کے بعد انسان دوسرا قالب اختیار کر لیتا ہے لیکن جب نفسِ ناطقہ (روح) کا وجود ہی نہیں تو دوسرا قالب کون اختیار کرتا ہے؟ یعنی فعل تو ہو رہا ہے مگر اس کا فاعل کوئی نہیں ہے!

اس جگہ بدھ مت پر مفصل تنقید منظور نہیں ہے صرف یہ دکھانا مقصود تھا کہ

۱۔ گوتم بدھ کی حقیقی تعلیم کا علم حاصل کرنا ناممکن ہے۔ آج کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس کی حقیقی تعلیم کیا تھی۔

۲۔ مروّجہ بدھ مذہب جو گوتم بدھ سے منسوب ہے سراسر خلافِ عقل اور خلافِ فطرتِ انسانی ہے۔

علامہ اقبالؔ نے اپنی کتاب میں فلسفیانہ مباحث سے قطع نظر کر کے صرف اس کی اخلاقی تعلیم کی ایک جھلک دکھائی ہے، جس کی تشریح اب ہم ہدیۂ ناظرین کرتے ہیں:۔

واضح ہو کہ اقبالؔ نے اس "طاسین" میں گوتم بدھ کی تعلیمات کا صرف اخلاقی پہلو پیش کیا ہے اور یہی وہ پہلو ہے جو اقبالؔ جیسے خدا پرست فلسفی کو پسند آسکتا تھا۔ اس طاسین کا اسلوب یہ ہے کہ گوتم ایک رقاصہ عشوہ فروش کو پاکیزہ زندگی اختیار کرنے کی تلقین کر رہے ہیں اور اُن کے اُپدیش (وعظ) کو سن کر وہ رقاصہ اُن کے ہاتھ پر توبہ کر لیتی ہے۔

"زنِ رقاصہ" کا ذکر اقبالؔ نے اس لئے کیا کہ بودھ مت کا تعلق، اُن مذاہب سے ہے جو ترکِ دُنیا (تیاگ) کی تعلیم دیتے ہیں۔ اگر کوئی شخص ولادتِ مسیحؑ سے پانچ چھ سو سال پہلے کی تاریخ کا مطالعہ کرے، تو اسے معلوم ہو جائے گا کہ یہ وہ زمانہ ہے جب عقلاء اور حکماء اس کائنات کی گتھی کو سلجھانے سے عاجز آچکے تھے اور عالمِ یاس میں اس نتیجہ پر پہنچے کہ اطمینانِ قلب (شانتی) حاصل کرنے کی صرف یہی ایک صورت ہے کہ اُس گُدڑی کو جلا دیا جائے جس میں جوئیں پڑ گئیں ہیں۔ نہ گدڑی ہوگی نہ جوئیں تکلیف (دُکھ) دیں گی۔ اس تصور کو فلسفیانہ بنیاد پر قائم کرنے کے لئے یہ نظریہ وضع کیا گیا کہ "مادہ ناپاک ہے" اس کے بعد مسلکِ ترکِ دُنیا (رہبانیت) کو اس طرح ثابت کیا گیا:۔

صغریٰ - یہ دُنیا (مادہ) ناپاک ہے، مذموم ہے، بُری ہے، شر ہے

کبریٰ - ہر ناپاک اور بُری شئے لائقِ ترک ہے۔

نتیجہ: اس لئے یہ دُنیا لائقِ ترک ہے۔

چونکہ دُنیا میں انسانوں کو دُنیا سے وابستہ اور مربوط کرنے کا واحد ذریعہ یا سبب "زن" ہے اس لئے اس مسلک نے بیگناہ عورت کو خصوصیت کے ساتھ ہدفِ نفرت و ملامت بنایا۔

قصّہ کوتاہ، یہ مسلک عقلائے دہر کو کچھ ایسا پسند آیا کہ یونان، مصر، شام، عراق اور ہندوستان، اُس زمانے کے تمام متمدن ملکوں نے اسے دستورِ حیات بنالیا۔ مغربی ایشیا میں یعنی عراق اور شام میں ناسٹک فرقہ اور اسینی فرقہ اس مسلک کا سرگرم مبلغ تھا۔ اور ہندوستان میں جین دھرم، بودھ دھرم اور ہندو دھرم تینوں مذاہب نے اس مسلک کو بطور طریقِ حیات اختیار کر لیا تھا اس کی ہمہ گیری کا کچھ اندازہ اس بات سے بھی ہو سکتا ہے کہ پانچ سو سال کے بعد جب جناب مسیحؑ نے دُنیا کو حق تعالیٰ کا پیغام سُنایا تو کچھ عرصہ بعد ان کے پیرؤں نے ان کے پاکیزہ دینِ توحید کو بھی تثلیث کی بنیاد پر قائم کر کے، رہبانیت کا لباس پہنایا۔ چنانچہ قرآنِ حکیم نے اس آیت میں اسی طرف اشارہ فرمایا ہے:-

وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ (۵۷-۲۷)

اور یہ طریقہ ترکِ دُنیا کا جسے انہوں نے خود ایجاد کیا ہم نے ان پر فرض نہیں کیا تھا

اس غزل کے ابتدائی پانچ اشعار جن کو اقبالؔ نے یہاں گوتم کے فلسفۂ اخلاق کا مرقع بنا کر پیش کیا ہے، ان کی محبوب تصنیف زبورِ عجم صد ۱۶۸ سے ماخوذ ہیں

اس غزل کے انتخاب کی وجہ یہ ہے کہ

(ا) اس کا لب و لہجہ بہت سنجیدہ اور اسلوبِ بیان خالص فلسفیانہ ہے جو گوتم بدھ کے مذہب سے بڑی مطابقت رکھتا ہے۔

(ب) اس کے بعض اشعار گوتم بدھ کے مذہب کی ابتدائی صورت اور بعض اشعار اس کی تبدیل شدہ صورت کی طرف اشارہ کرتے ہیں[1]

---

[1] جیسا کہ میں تمہید میں واضح کر چکا ہوں کہ گوتم کی حقیقی تعلیم کا علم تو غیر ممکن الحصول ہے۔ لیکن جو

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۴۶ پر)

ان ضروری تصریحات کے بعد اب ہم گوتم کے "وعظ" کی شرح لکھتے ہیں:۔

پہلا شعر:۔ اے مخاطب! (یہاں بظاہر وہ زن رقاصہ مخاطب ہے مگر دراصل تمام بنی آدم مخاطب ہیں) تو اپنی جہالت (اَوِدیا) کی وجہ سے پرانی شراب اور حسن معشوق کے حصول کو زندگی کا مقصد سمجھتا ہے حالانکہ ان دونوں کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ مئے دیرینہ کا سرور بھی عارضی ہے اور معشوقِ جواں کا حسن و جمال بھی عارضی ہے بلکہ محض فریبِ نظر ہے۔ اگر تیری محبوبہ دق یا سل کے مرض میں مبتلا ہو جائے تو ساری دلکشی چند روز میں کافور ہو جائے گی۔ اور جس صورت کی تو آج پوجا کر رہا ہے کل اُسی سے متنفر ہو جائے گا۔ اسی لئے جو لوگ صاحبِ نظر ہیں اُن کی نظر میں جنت کی حوروں کی بھی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ کیونکہ وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ عورت خواہ زمینی ہو یا آسمانی، اس کا حسن و جمال بہر حال فانی ہے اور فانی اشیاء سے دل لگانا سراسر نادانی ہے۔

(۲) اے مخاطب! تو جن اشیاء کو محکم اور پائندہ سمجھے ہوئے ہے وہ سب دراصل فانی ہیں، کسی کو بقاء نہیں ہے۔ کوہ، صحرا، بحر و بر اور ساحل ان میں سے کسی کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ ان کی ہستی محض عارضی ہے۔

نوٹ:۔ یہ شعر بودھ مت کے ایک بنیادی تصور کا حامل ہے جو یہ ہے:۔ سَن دَم کشینکم یعنی ہر شئے ہر آن فنا ہو رہی ہے، اور ہر لحظہ شکلِ دگر ظاہر ہو رہی ہے، اس کی تشریح یہ ہے:۔

(۱) بدھ مت کی رو سے ایسی کوئی شئے موجود نہیں ہے جسے حکماء نفسِ ناطقہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۴۵ سے) مذہب اس کے شاگردوں نے مدوّن کیا اس کی ابتدائی صورت محض ایک اخلاقی نظام کی تھی (اور اسی کو علامہ مرحوم نے اس جگہ پیش کیا ہے) بعد ازیں صدیوں تک حک و اصلاح (کتر بیونت) کے بعد یہ سیدھا سادھا اخلاقی نظام ایک پیچیدہ فلسفیانہ مدرسۂ فکر بن گیا جو آج مہایان کے نام سے مشہور ہے ۱۲

اور اہلِ مذہب روح کہتے ہیں۔ جس طرح "رتھ" پہیوں، ڈنڈوں، دھرے مختلف لکڑیوں اور لوہے یا پیتل کے ٹکڑوں یا پتیوں کے مجموعہ کا نام ہے اُسی طرح جسے دُنیا کے لوگ خودی، ایغو، انا، نفسِ ناطقہ، آتما یا رُوح کہتے ہیں (اور اپنی جہالت کی وجہ سے اسے مستقل یا قدیم بالذات ہستی تسلیم کرتے ہیں) وہ دراصل کچھ جسمانی اور کچھ روحانی عناصر کے مجموعہ کا نام ہے۔ اگر ہم ان تمام اجزا کو نذرِ آتش کر دیں جن سے "رتھ" مرکب ہے تو رتھ کا نام و نشان بھی مٹ جائے گا۔ یہی حال رُوح کا ہے

(۲) بدھ مت کی دوسری تعلیم یہ ہے کہ روپ[1]، وجبان، ویدان، سنجنا اور سنسکار کا یہ مجموعہ یا مرکب (جسے انسان کہتے ہیں) دو لمحوں کے لئے بھی یکساں حالت پر نہیں رہتا۔ ہر لحظہ متغیّر اور متبدّل ہوتا رہتا ہے۔

کائنات کو نہ تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ موجود ہے یعنی مستقل وجود رکھتی ہے اور نہ یہ کہ وہ معدوم ہے بلکہ وہ ہونے کی حالت کا نام ہے۔ یہاں مسلسل تغیّر ہے مگر کوئی شئے موجود نہیں ہے جو متغیّر ہو رہی ہو۔ یعنی فعل ہے مگر فاعل کوئی نہیں ہے[2]

تیسرا شعر:۔ اے مخاطب! فلسفہ سے سیرت کی تشکیل یا تکمیل نہیں ہو سکتی خواہ وہ مغربی ہو یا مشرقی۔ ہم فلسفہ کو ایک بتخانہ سے تشبیہ دے سکتے ہیں یعنی

---

[1] بدھ دھرم کی اصطلاح میں اسے "نام روپ" کہتے ہیں۔ روپ سے انسان کا جسمانی پہلو (جسم) مراد ہے اور نام سے اس کا روحانی پہلو مراد ہے اور اس کی چار صورتیں ہیں۔ وجبان، ویدان، سنجنا، اور سنسکار یعنی شعورِ ذات، احساس (جذبات) ادراک اور ذہنی عواطف ۱۲

[2] جب میں بدھ مت کے اس فلسفہ پر غور کرتا ہوں تو فانی مرحوم کا یہ شعر بے ساختہ زبان پر آجاتا ہے:۔

دل وقفِ تپش ہے ہائے مگر وجہِ تپشِ دل کوئی نہیں
بسمل ہوں مگر کیوں بسمل ہوں فریاد کہ قاتل کوئی نہیں

فلسفہ کے مطالعہ سے انسان کا دماغ "بتخانہ" بن جاتا ہے گویا بہت سے افکار و نظریات دماغ میں مجتمع ہو جاتے ہیں مگر بتوں کی طرح سب بے سود ہوتے ہیں۔ جس طرح بت پرستی سے خدا نہیں مل سکتا اسی طرح فلسفہ سے بھی حقیقت کا حصول ناممکن ہے مطلب یہ ہے کہ فلسفہ کے مطالعہ میں تضیع اوقات کرنے کے بجائے اشٹنگ مارگ (طریق ہشت گانہ) پر عامل ہو کر اپنی سیرت کی تکمیل کرو۔

(۴) اپنی شخصیت کی اصلاح اور تکمیل کی کوشش کرو۔ دُنیا (بادیہ) اور اس کے واقعات و حوادثات سے اصلاً متاثر مت ہو کیونکہ درحقیقت تم موجود ہو یہ کائنات درحقیقت موجود نہیں ہے۔ اس کا وجود تمہارے تصورات پر موقوف ہے۔ جسے کائنات کہتے ہیں۔ وہ تمہارے نفس مُدرک کا خارجی ظہور ہے۔ اگر نفس مُدرک نہ ہو تو اس کا تحقق ہی نہیں ہو سکتا۔ اسی مضمون کو اقبال نے یوں ادا کیا ہے:۔

این جہاں چیست؟ صنم خانۂ پندار من است
جلوۂ او گرو دیدۂ بیدار من است
ہستی و نیستی از دیدن و نادیدن من
چہ زمان و چہ مکاں؟ شوخیِ افکار من است (زبورِ عجم)

نوٹ:۔ واضح ہو کہ گوتم بدھ کی ابتدائی تعلیم یہی تھی کہ نفس مُدرک موجود ہے۔ مگر جب کچھ عرصہ کے بعد اس کی اخلاقی تعلیم کو فلسفہ کے ڈھانچہ میں ڈھالا گیا تو اس کے پیروؤں نے نفسِ مُدرک کا انکار کر دیا یعنی انسان نفسِ مُدرک کا نام نہیں ہے بلکہ محض شعور کے تسلسل کا نام ہے"۔

(۵) اصلاحِ نفس کا جو طریقہ (اشٹنگ مارگ) میں نے وضع کیا ہے وہ بہت بلند اور ارفع ہے اس میں منزل، قافلہ اور ریگِ رواں کی کوئی حقیقت نہیں ہے یعنی سالک کو منزل کا خیال دل سے نکال دینا چاہیئے۔ کیونکہ روحانی ترقی کی کوئی حد نہیں ہے۔ انسان کی ترقی لامحدود ہے۔

(۶) جو باتیں پردۂ غیب میں ہیں، اُن سے قطع نظر کر لو۔ کیونکہ ان کا یقینی علم حاصل

نہیں ہو سکتا۔ کمالِ زندگی، ترکِ دُنیا نہیں ہے بلکہ یہ کہ اس دُنیا میں رہو اور اس میں رہتے ہوئے اس دُنیا سے دل مت لگاؤ۔

(۷) جو بہشت کہ تمہیں خدا بخش دے اس کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ ہاں اگر تم نیک زندگی بسر کر کے اپنے اعمالِ حسنہ کی بدولت جنّت حاصل کرو تو وہ جنّت بیشک قیمتی ہے مطلب یہ ہے کہ اگر جنّت کی آرزو ہے تو اعمالِ حسنہ بجالا کر اپنے آپ کو اس کا مستحق بناؤ۔

(۸) اگر تم دُنیاوی راحت کے جویا ہو تو یہ راحت بالکل ہیچ ہے۔ ہاں اگر تم بنی آدم کے ساتھ ہمدردی کرو اور اس ضمن میں تمہیں اذیت پہنچے تو یہ اذیت واقعی قیمتی چیز ہے۔ مطلب یہ ہے کہ راحتِ جان دراصل نام ہے دوسروں کو راحت پہنچانے کا خواہ اس کام میں تمہیں کتنی ہی اذیت کیوں نہ ہو۔

(۹ و ۱۰) دُنیاوی عیش و عشرت اور لذاتِ نفسانی اور رقص و سرود اگرچہ انسانوں کو بہت مرغوب ہیں اور بظاہر بہت خوش آئند ہیں مگر ان سے بھی زیادہ خوش آئند ایک بات ہے۔ یاد رکھو! حُسنِ رُخسار یعنی دُنیاوی لذتیں سب فانی ہیں۔ آج ہیں کل نہ ہوں گی جو چیز دراصل حاصل کرنے کے لائق ہے وہ پاکیزہ خیالات اور پاکیزہ اعمال ہیں۔ ان سے بڑھ کر کوئی نعمت یا لذت نہیں ہے۔

نوٹ:۔ آخری شعر میں اقبالؔ نے گوتم بدھ کی اخلاقی تعلیمات (اشٹنگ مارگ) کا خلاصہ دو لفظوں میں پیش کر دیا ہے یعنی حُسنِ خیال اور حُسنِ کردار جیسا کہ قبل ازیں واضح کر دیا ہے دراصل گوتم بدھ نے بنی آدم کے سامنے اصلاحِ نفس کا ایک پروگرام جسے اشٹنگ مارگ کہتے ہیں پیش کیا تھا مگر بعد ازاں اس کے شاگردوں نے اس کے پیغام (اخلاقی تعلیمات) کو فلسفہ بنا دیا۔ جس میں نہ خدا ہے نہ رُوح نہ نفسِ ناطقہ۔

رقّاصہ

فرصتِ کشمکش مدہ ایں دلِ بیقرار را
یک دو شکن زیادہ کن گیسوئے تابدار را

از تو درونِ سینہ ام برقِ تجلیٔ کہ من
با مہ و مہر دادہ ام تلخیٔ انتظار را

ذوقِ حضور در جہاں رسمِ صنم گری نہاد
عشق فریب می دہد جانِ امیدوار را!

تا بفراغِ خاطرے نغمۂ تازہ زنم
باز بہ مرغزار دہ طائرِ مرغزار را

طبعِ بلند دادہ، بندہ ز پائے من گسل
تا بہ پلاسِ تو دہم خلعتِ شہریار را

تیشہ اگر بسنگ زد ایں چہ مقامِ گفتگوست؟
عشق بدوش می کشد ایں ہمہ کوہسار را!

گوتم کی اخلاقی تعلیمات یا اس کے وعظ کو سن کر "رقاصہ" نے جو دراصل انسان کی مادی یا بہیمانہ زندگی (نفسِ امارہ) کی مظہر (نمائندہ) ہے، اپنے افعالِ بد سے توبہ کر لی اور جب اس کی زندگی میں ایک انقلاب پیدا ہو گیا تو وہ اپنے جذبات کا اس غزل میں اظہار کرتی ہے:۔

واضح ہو کہ اقبال نے یہ غزل بھی زبورِ عجم ص۲۷ سے منتخب کی ہے جس طرح پہلی غزل میں گوتم کی شخصیت سے مطابقت پائی جاتی ہے، یہ غزل رقاصہ کی افتادِ طبع کے مطابق ہے یعنی اس میں فلسفیانہ سنجیدگی کے بجائے عاشقانہ شوخی پائی

جاتی ہے اور سوز و گداز کا رنگ بھی نمایاں ہے۔ بنیادی تصور یہ ہے کہ جب انسان پر زندگی کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ وہ ترقی کرنے کا نام ہے تو وہ مسلک عشق پر گامزن ہو جاتا ہے کیونکہ عشق ہی وہ طاقت ہے جس کی بدولت انسان کائنات پر غالب آسکتا ہے۔ اسی لئے رقاصہ گوتم سے یہ درخواست کرتی ہے کہ "بند زپائے من گشا" یعنی مجھے عشق کا طریق بتا دیجئے۔ تاکہ میں کامیاب ہو سکوں کیونکہ

ع عشق بدوش می کشد ایں ہمہ کوہسار را

پہلا شعر:۔ اے محبوب حقیقی یا اے مرشد کامل! آپ میرے دلِ بے قرار کو اتنی فرصت ہی نہ دیں کہ وہ اس کشمکش سے دوچار ہو سکے کہ میں پاکیزہ زندگی کی طلب سے دست بردار ہو کر مادی لذات اور نفسانی خواہشات کے حصول کے لئے کوشش کروں یا نہ کروں؟ اس لئے التجا ہے کہ آپ اپنی دلکشی میں تھوڑا سا اضافہ (یک دو شکن) اور کر لیں تاکہ میں پورے طور سے آپ کی طرف مائل ہو جاؤں۔

اس شعر کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔

اگر اس کا مخاطب معشوقِ مجازی کو قرار دیا جائے تو مطلب بالکل واضح ہے۔ کہ اے محبوبہ! اپنی زلفوں کو زیادہ دلکش بنا تاکہ میں بکلی اپنے آپ کو تیری محبت میں فنا کر دوں۔

اگر اس کا مخاطب مرشدِ کامل کو قرار دیا جائے تو مطلب یہ ہو گا کہ اے مرشد! مجھ پر مزید نگاہِ کرم کیجئے تاکہ میں پورے طور سے آپ کی محبت میں ڈوب جاؤں اور دنیاوی لذتوں اور نفسانی خواہشات سے یکسر قطع تعلق کر لوں چونکہ یہاں رقاصہ نے گوتم کے ہاتھ پر توبہ کی ہے اس لئے تمام غزل کو مجاز کے بجائے حقیقت کا آئینہ قرار دینا مناسب ہو گا۔

(۲) اے مرشدِ کامل! آپ کی بدولت میرے سینہ میں وہ برقِ تجلی جلوہ گر ہے کہ اس کے حسن و جمال کو دیکھنے کے لئے ماہتاب اور آفتاب بھی منتظر ہیں۔

(۳) اے مرشد! دنیا میں صنم گری کی رسم اس لئے قائم ہوئی کہ انسان کی فطرت

یہ ہے کہ وہ اپنے محبوب کو بچشمِ خود دیکھنا چاہتا ہے۔ عشق کا جذبہ عاشق کو اس بات پر مائل کرتا ہے کہ جب تک وہ تجھے نظر آئے۔ اس وقت تک تو اس کی خیالی تصویر بنا کر اپنے دل کو تسلی دیتا رہ! اس لئے عاشق، جذبۂ الفت سے مغلوب ہو کر صنم پرستی میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اے مرشد! میں تجھ سے التجا کرتی ہوں کہ تو مجھے محبوبِ حقیقی سے ملا دے۔ تاکہ میں ظاہر پرستی سے نجات پا سکوں۔

(۴) اے مرشد! میں دراصل گلستانِ لاہوت (عالمِ علوی) کا باشندہ (طائر) ہوں، لیکن اس گلستاں سے دور ہو گیا ہوں اور قفس (دنیا) میں مقید ہوں تو مجھے اس قفس سے رہائی عطا کر تاکہ میں اپنے اصلی مقام پر واپس چلا جاؤں وہاں پہنچ کر مجھے فراغِ خاطر (سکونِ قلب) حاصل ہو جائے گا تو میں پھر چہکنے لگوں گا۔ مولانا رومؒ نے اس مضمون کو یوں ادا کیا ہے:۔

ہر کسے کو دور ماند از اصلِ خویش
باز جوید روزگارِ وصلِ خویش

(۵) اس شعر میں رقاصہ نے سالکانِ طریقت کی آرزو کا اظہار کیا ہے۔ یعنی سالک بواسطہ مرشد، بارگاہِ ایزدی میں یہ التجا کرتا ہے کہ چونکہ اے خدا! تو نے مجھے ترقی کی آرزو (طبعِ بلند) عطا فرمائی ہے اس لئے میں تجھ سے ملتجی ہوں کہ مجھے علائقِ دنیوی سے آزادی مرحمت فرما (بند ز پائے من کشا) تاکہ میں تیری رضا جوئی کو اربابِ دولت اور شاہانِ عالم کی رضا جوئی پر مقدم رکھ سکوں۔ واضح ہو کہ جو لوگ اللہ کے بندے بن جاتے ہیں وہ ٹاٹ کے لباس کو بادشاہوں کی عطا کردہ خلعت سے بہتر یقین کرتے ہیں اور دنیا کی حشمت کو شانِ فقر پر قربان کر دیتے ہیں۔

(۶) فرہاد نے اگر شیریں کی محبت میں پہاڑ کاٹ دیا تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ عشق میں تو یہ طاقت ہے کہ وہ ساری کائنات کو فتح کر سکتا ہے۔

نوٹ:۔ چونکہ بودھ دھرم (گوتم بدھ) رہبانیت کی تعلیم دیتا ہے اس لئے اقبالؔ نے اس کے مقابلہ میں "زنِ رقاصہ" کو پیش کیا ہے جو مسلکِ

رہبانیت کی ضد ہے یعنی دُنیاوی عیش اور جسمانی لذات کی نمائندہ ۱۲

طاسینِ زرتشت

آزمائش کردنِ اہرمن زرتشت را

اہرمن

از تو مخلوقاتِ من نالاں چو نے — از تو ما را فرودیں مانندِ دے

در جہاں خوار و زبونم کردۂ — نقشِ خود رنگیں ز خونم کردۂ

زندہ حق از جلوۂ سینائے تست

مرگِ من اندر یدِ بیضائے تست!

تکیہ بر میثاقِ یزداں ابلہی است — بر مرادش راہ رفتن گمرہی است

زہرہا در بادۂ گلفامِ اوست — ارہ و کرم و صلیب انعامِ اوست!

جز دعا با نوح تدبیرے نداشت — حرفِ آں بیچارہ تاثیرے نداشت!

شہر را بگذار و در غارے نشیں — ہم بہ خیلِ نوریاں صحبت گزیں

از نگاہے کیمیا کن خاک را — از مناجاتے بسوز افلاک را

در کہستاں چوں کلیم آوارہ شو — نیم سوزِ آتشِ نظارہ شو

لیکن از پیغمبری باید گذشت — از چنیں ملاگری باید گذشت!

کس میانِ ناکساں ناکس شود — فطرتش گر شعلہ باشد خس شود

لے ارہ، و کرم، صلیب: تلمیحات بہ قصصِ پیغمبراں

عشق را پیغمبری دردِ سر است! تا نبوت از ولایت کمتر است

خیز و در کاشانۂ وحدت نشیں
ترکِ جلوت گوے و در خلوت نشیں!

تمہید:۔ پیروانِ زرتشت کے عقیدہ کے مطابق حکیم موصوف نے ثنویت کی تعلیم دی ہے۔ چنانچہ پروفیسر اے۔ آر۔ واڈیا نے "مشرقی اور مغربی فلسفہ کی تاریخ" جلد دوم میں تسلیم کیا ہے کہ "زرتشت نے اخلاقی ثنویت (دو خداؤں) کی تعلیم دی ہے۔ اگر اہورا مزدا بذاتِ خود روحِ خیر ہے اور ایک شخص ہے تو جو روح اس کے مدِ مقابل ہے بلکہ اس سے برسرِ پیکار ہے (یعنی روحِ شر یا اہرمن) وہ بھی ایک شخص ہے" ص۲۱

اسی کتاب کے ص۱۶ پر دستور ایم۔ این ڈھلا پیشوائے زرتشتیان پاکستان نے لکھا ہے کہ "نویں صدی عیسوی میں ایک زرتشتی عالم نے "شکند گمینک وِ جار" نامی ایک کتاب پہلوی زبان میں لکھی تھی اس میں اس نے یہود، نصاریٰ اور مسلمان معترضین کو یہ جواب دیا تھا کہ اگر خیر اور شر دونوں کا منبع خدا کو تسلیم کیا جائے تو اس کی الوہیت (خدائی) باطل ہو جائے گی۔ خدا تو سراپا خیر ہے لہٰذا اس سے شر کا صدور ناممکن ہے، (اور چونکہ شر موجود ہے اسلئے ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس کا خالق کوئی اور ہے (اسی کو اہرمن کہتے ہیں) نیز خالقِ شر بھی خالقِ خیر کی طرح حقیقی شخصیت ہے۔"

واضح ہو کہ پیروانِ زرتشت، خالقِ خیر کو "اھورا مزدا"، اور خالقِ شر کو "انگرا مین یو" کہتے ہیں۔ اھرامن یا اہرمن اسی کا مخفف ہے ۱۲

اھرمن بایں الفاظ زرتشت کو مخاطب کرتا ہے

اے زرتشت! تیری تعلیمات بلکہ تبلیغِ مذہبِ ایزدی سے میری مخلوقات

بہت پریشان ہیں (انبیاء کی تعلیمات بلاشبہ پیروانِ ابلیس یا اھرمن کے حق میں پیامِ موت ہیں) تیری وجہ سے بہار کا مہینہ (فروردیں) بھی ہمارے حق میں تحزاں کا موسم (دے) بن گیا۔

اے زرتشت! تو نے مجھے اس دُنیا میں خوار و زبوں کر دیا ہے اور میرے خون سے اپنی شخصیت کو رنگین بنا لیا ہے۔

دُنیا میں تیرے ہی دعویٰ وحی و الہام (جلوہٗ سینا) کی وجہ سے حق کو زندگی نصیب ہو گئی۔ (جلوہٗ سینا کنایہ ہے دیدارِ حق سے اور ہر نبی اپنے دعوے کی بنیاد اسی بات پر رکھتا ہے کہ میں نے خدا کو دیکھا ہے) اور تیری تعلیمات (یدِ بیضاء) میرے حق میں پیامِ موت ہیں۔

اس مختصر مگر جامع تمہید کے بعد اہرمن حضرت زرتشت کو بہکانے کی کوشش کرتا ہے اور کہتا ہے:۔

اے زرتشت ایزداں (خالقِ خیر) کے وعدوں (میثاق) پر اعتماد کرنا سراسر نادانی (ابلہی) ہے اگر تو اس کے احکام پر عمل کرے گا تو گمراہ ہو جائے گا۔ یاد رکھ! اس کے وعدوں یا انعامِ نبوت (بادۂ گلفام) میں اذیت (زہر) کا عنصر شامل ہے دیکھ لے! وہ اپنے پیغامبروں کو راحت رسانی کے بجائے شدید مصائب میں مبتلا کرتا رہا ہے مثلاً اس نے حضرت یحییٰؑ کو آرے سے چِروا دیا اور حضرت ایوبؑ کے بدن میں کیڑے ڈال دیئے اور حضرت عیسیٰؑ کو مصلوب کرا دیا۔

علاوہ بریں نبوت بذاتِ خود ایک بے تاثیر شئے ہے دیکھ لو! حضرت نوحؑ نے سیکڑوں برس انسانوں کو خدا کا پیغام سُنایا مگر ایک شخص بھی ایمان نہ لایا۔ مجبور ہو کر نوحؑ نے اپنی قوم کے لئے بد دُعا کی۔ اگر اس "بیچارہ" کی تعلیم یا تبلیغ میں کوئی تاثیر ہوتی تو وہ بد دُعا نہ کرتے اس سے معلوم ہوا کہ یہ سلسلۂ نبوت ایک بے معنی بات ہے۔

نبوت اور رسالت کی تردید کے بعد اہرمن، جنابِ زرتشت کو یہ مشورہ دیتا

ہے کہ آپ اصلاحِ خلق کے بجائے اگر اصلاحِ نفس کی طرف متوجہ ہو جائیں تو یہ بہت بہتر ہے۔ اصلاحِ نفس کے لئے اہرمن آنجناب کو رہبانیت اختیار کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ طریقِ حیات (ترکِ دنیا یا رہبانیت) یزداں کا پسندیدہ یا تلقین کردہ نہیں ہے بلکہ اہرمن کا تجویز کردہ ہے (جو خالقِ شر ہے) اور یہی وجہ ہے کہ وہ خلافِ فطرتِ انسانی ہے خالقِ فطرتِ انسانی، انسان کو ایسا حکم نہیں دے سکتا جو اس کی فطرت کے خلاف ہو۔ بہر کیف اہرمن کہتا ہے:۔

اے زرتشت! آپ کے لئے مناسب یہ ہے کہ آپ تبلیغ سے دستبردار ہو کر کسی غار میں خلوت اختیار کریں (یہی رہبانیت ہے) اور تزکیۂ نفس کے بعد فرشتوں (نوریوں) سے ربط و راہ پیدا کریں۔

آپ اپنی نگاہ میں وہ تاثیر پیدا کریں کہ خاک کو کیمیا میں تبدیل کر سکیں۔ اپنی مناجاتوں سے عالمِ بالا میں ہنگامہ برپا کر دیجئے۔ ترکِ دنیا کر کے جنگل میں سکونت اختیار کیجئے اور خدا کا جلوہ دیکھنے کے لئے اپنے کو تیار کیجئے۔ بلکہ "نیم سوز آتشِ نظارہ" ہو جائیے۔ ـــــ غرضکہ اپنی اصلاح اور روحانی ترقی کے لئے جو جی میں آئے کیجئے مگر اس پیغمبری سے باز آجائیے یہ بالکل بیکار اور بے معنی شے ہے!

اگر کوئی قابل انسان، نااہلوں میں زندگی بسر کرے گا تو وہ بھی انجام کار نااہل ہو جائے گا۔ اگر وہ شعلہ ہے تو ناکسوں کی صحبت میں رہ کر خس و خاشاک بن جائے گا۔ علاوہ بریں نبوت تو ولایت سے کمتر ہے اس لئے آپ اعلیٰ کو چھوڑ کر ادنیٰ کی طرف کیوں مائل ہو رہے ہیں؟ کیا آپ نہیں جانتے کہ عاشق کے لئے (ولایت دراصل عاشقی ہی کا دوسرا نام ہے کیونکہ "ولی" خدا کا عاشق ہی تو ہوتا ہے) پیغمبری "دردِ سر" ہے؟ پس ان تمام باتوں کو مدِ نظر رکھنے کے بعد میرا مشورہ یہ ہے کہ آپ ترکِ دنیا کر کے تجرید اور تفرید کی زندگی اختیار کر لیں "کاشانۂ وحدت" کنایہ ہے راہبانہ زندگی سے۔

زرتشت

نور دریائے است ظلمت ساحلش　　هم چو من سیلے نزاد اندر دلش
اندرونم موجہائے بیقرار　　سیل را جز غارتِ ساحل چہ کار؟
نقشِ بے رنگے کہ او را کس ندید　　جز بخونِ اہرمن نتواں کشید!

خویشتن را وا نمودن زندگی است
ضربِ خود را آزمودن زندگی است!

از بلاہا پختہ تر گردد خودی　　تا خدا را پردہ در گردد خودی
مردِ حق بیں جز بحق خود را ندید　　لا اِلٰہ می گفت و در خوں می تپید!
عشق را در خوں تپیدن آبروست　　ارّہ و چوب و رسن عیدینِ اوست!

در رہِ حق ہر چہ پیش آید نکوست
مرحبا نا مہربانیہائے دوست!

جلوۂ حق چشمِ من تنہا نخواست　　حُسن را بے انجمن دیدن خطاست
چیست خلوت؟ درد و سوز و آرزوست　　انجمن دید است، خلوت جستجوست
عشق در خلوت کلیم اللّٰہی است　　چوں بجلوت می خرامد شاہی است!
خلوت و جلوت کمالِ سوز و ساز　　ہر دو حالات و مقاماتِ نیاز
چیست آں؟ بگذشتن از دیر و کنشت　　چیست آں؟ تنہا نہ رفتن در بہشت!
گرچہ اندر خلوت و جلوت خداست　　خلوت آغاز است و جلوت انتہاست
گفتمت پیغمبری دردِ سر است　　عشق چوں کامل شود آدم گر است!

راہِ حق با کارواں رفتن خوش است
ہمچو جاں اندر جہاں رفتن خوش است!

حکیم زرتشت جواب دیتا ہے

پہلا بند یزداں یا حق (نور) بمنزلہ دریا ہے اور اہرمن (ظلمت) بمنزلہ ساحل ہے اور میں بمنزلہ سیلاب ہوں (زرتشت نے پیغمبر کو سیلاب سے تشبیہہ دی ہے) اور میری برابر کوئی پیغمبر پیدا نہیں ہوا میرے اندر تبلیغ حق کے جذبات بشدت موجزن ہیں اور کیوں نہ ہوں؟ آخر سیلاب (پیغمبر) کا اس کے سوا اور کام ہی کیا ہے کہ وہ ساحل (ظلمت) کا مقابلہ کرے بلکہ اُسے فنا کردے؟

یاد رکھو! یزداں (بیرنگ) کی تصویر تو اہرمن ہی کے خون سے بن سکتی ہے یعنی جب ابلیسی نظام فنا ہو جائے گا تو یزدانی نظام دُنیا میں قائم ہوگا۔ اس کے بعد اقبال نے زرتشت کی زبان سے اپنا فلسفہ حیات پیش کیا ہے۔

ع خویشتن را وا نمودن زندگی است

یعنی اے اہرمن! تو مجھ کو یہ احمقانہ مشورہ دیتا ہے کہ میں کسی غار میں بیٹھ کر اپنی خودی کو پوشیدہ کردوں! ارے نادان! زندگی تو خودی کے اظہار کا نام ہے (رہبانیت، خودی کے اخفا کا نام ہے) اگر میں رہبانیت اختیار کرلوں تو خودی کا اظہار کیسے اور کیونکر ہوگا؟ اگر جب اس کا اظہار نہیں ہوگا تو وہ یقیناً فنا ہو جائے گی۔

نوٹ:۔ "خویشتن را وانمودن" اقبال کی محبوب اصطلاح ہے "اپنے کو ظاہر کرنا" اس سے مراد ہے خودی کی ممکنات مضمرہ یعنی مخفی صلاحیتوں کو بروئے کار لانا۔ اقبال نے یہ اصطلاح قرآنِ حکیم کے پیش کردہ "خیرِ اعلیٰ" سے مقتبس کی ہے الکتاب نے "فلاح" کو خیرِ اعلیٰ قرار دیا ہے جس کے لغوی معنی ہیں شق کرنا اور ثانوی معنی ہیں زمین میں قلبہ رانی کر کے اس کی مخفی صلاحیتوں کو عیاں کرنا۔ اور اصطلاحی معنی ہیں ایسا نظامِ حیات جس کی بدولت انسان کی استعدادیں مرتبہ کمال کو پہنچ سکیں۔

مکرر اینکہ حکیم زرتشت کی رائے میں زندگی نام ہے ان قابلیات کو رتبۂ کمال تک پہنچانے کا جو حق تعالیٰ نے ودیعت فرمائی ہیں۔ بات یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے ہر انسان کو بالقوۃ اپنا نائب بنایا ہے اب یہ اس کا فرض ہے کہ وہ عمل صالح کی بدولت، ان کمالات کو جو اس کے اندر بالقوۃ موجود ہیں، بالفعل ظاہر کردے۔

اور زندگی نام ہے اپنی طاقت کو آزمانے کا یعنی اپنی خوبیوں کی آزمائش کا یا امتحان کا۔ اس کے بغیر انسان پر وجود کا اطلاق نہیں ہو سکتا یعنی اقبالؔ کی رائے میں موجود وہی ہے جو امتحان میں کامیاب ہو چکا ہو۔

ع امتحانِ خویش کن "موجود" باش

دوسرا بند

اس بند میں زرتشت نے یہ نکتہ واضح کیا ہے کہ

ع ہر چہ از دوست می رسد نیکوست

اقبالؔ کی اصطلاح میں یوں سمجھو کہ حکیم موصوف نے "بلاء" کا فلسفہ بیان کیا ہے یعنی مومنوں پر مصائب کا نزول ہوتا ہے مگر ان سے مقصود خود ان کی اصلاح ہوتی ہے اس کی مثال یہ ہے کہ جب سونے کو آگ میں تپایا جاتا ہے تو میل کچیل دُور ہو کر وہ سونا، خالص دمکتا ہوا کندن بن جاتا ہے، اسی طرح حق تعالیٰ مصائب نازل کرکے اپنے بندوں کا امتحان کرتا ہے۔ مصیبت بلاء کو اسی لئے کہتے ہیں (بلاء کے لغوی معنی ہیں آزمائش یا امتحان) کہ اس میں بندے کے ایمان اور استقلال کا امتحان ہو جاتا ہے۔

یاد رکھو! مصائب (بلاء) سے خودی پختہ تر ہو جاتی ہے۔ اور یہاں تک پختہ اور مستحکم ہو جاتی ہے کہ اس میں خدائی صفات پیدا ہو جاتی ہیں "خدا را پردہ در می گردد" یہ شاعرانہ اندازِ بیان ہے، مطلب ہے خدائی صفات کا اظہار۔

۲۔ مردِ حق بیں یعنی اللہ کا بندہ ہمیشہ اور ہر حال میں حق تعالیٰ کی مرضی کو مدِّنظر رکھتا ہے اگر اس کی مرضی کی تکمیل میں اپنی جان بھی دینی پڑے تو وہ بخوشی گوارہ کر لے گا۔

کیا ایک وفادار سپاہی یا محبِّ وطن اپنے وطن کی حفاظت میں اپنی جان قربان

نہیں کر دیتا؟ تو اگر ایک وفادار بندہ اپنے خالق کو خوش کرنے کے لئے اپنی جان قربان کر دے تو اس میں کیا قباحت ہے؟ اور اس فعل پر کیا اعتراض ہو سکتا ہے؟

یہی وجہ ہے کہ مردِ حق بین ہمیشہ دشمنانِ خدا کے سامنے لا اِلٰہ کہتا ہے اور اپنے عقیدہ کی صداقت کو اپنے خون سے ثابت کر دیتا ہے۔ شہادت (قتل) کو شہادت اسی لئے کہتے ہیں کہ شہید اپنی جان دیکر اپنے دعوے پر گواہی پیش کر دیتا ہے۔

اگر انسان حق و باطل میں تمیز کی قوت پیدا کرلے تو اسے بآسانی نظر آسکتا ہے یا یہ بات بآسانی ذہن نشین ہو سکتی ہے کہ

ع عشق را در خوں تپیدن آبروست

یعنی عاشق کا اپنے خون میں تڑپنا تو عشق کی معراج ہے۔ اسی لئے وہ آرے، چوب (صلیب) اور رسن (پھانسی) کو اپنے حق میں "عیدین" (دو عیدیں یعنی عید الفطر اور عید الاضحیٰ) سمجھتا ہے!

یاد رکھو! حق (خدا) کے راستہ میں یعنی اس کی خوشنودی حاصل کرنے کے سلسلہ میں جو تکلیف اور جو اذیتِ جسمانی لاحق ہو وہ دراصل اذیت نہیں ہے بلکہ عینِ راحت ہے۔ لہٰذا عاشقِ صادق ہمیشہ یہ کہتا ہے:۔

ع مرحبا نامہربانیہائے دوست

یعنی محبوب کی بھیجی ہوئی تمام نامہربانیو! تمہارا آنا مبارک ہو!

تیسرا بند اِس بند کے تمام اشعار بہت غور طلب ہیں کیونکہ ہر شعر کسی نہ کسی بلیغ نکتہ کا حامل ہے۔ کہتے ہیں کہ

ا۔ پیغمبر، جلوۂ حق سے تنہا لذت اندوز ہونا پسند نہیں کرتا اس کی فطرت کا تقاضا ہی یہ ہوتا ہے کہ وہ اُس نعمت کو جو اُسے اللہ کی طرف سے عطا کی جاتی ہے، عام کرنا چاہتا ہے۔ یہی جذبہ اسے تبلیغ پر آمادہ کرتا ہے اور اسی تبلیغ حق کی خاطر وہ ساری دنیا سے جنگ مول لیتا ہے اور ہر قسم کے مصائب برداشت کرتا ہے۔ چنانچہ دوسرے مصرع میں اقبالؔ نے پیغمبر کی نفسیاتی زندگی کو واضح کیا ہے کہ

ع: حُسن را بے انجمن دیدن خطاست

یعنی حُسنِ مطلق (اللہ تعالیٰ) کے جلووں سے تنہا لطف اندوز ہونا "خطا" ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جلوہ کوئی مادی شئے نہیں ہے جو افرادِ کثیر میں منقسم ہونے سے ہر فرد کو کم ملے گا۔ روحانی نعمت تقسیم ہونے سے کم نہیں ہوتی۔ اس مضمون کو اقبال نے یوں ادا کیا ہے:۔

محبت چوں تمام افتد رقابت از میاں خیزد
بطوفِ شمعۂ پروانہ با پروانہ می سازد

۲۔ خلوت کیا ہے؟ وہ دردو سوز و آرزو اور جستجو کا نام ہے یعنی عاشق (سالک) اپنے محبوب کو حاصل کرنا چاہتا ہے اس لئے وہ اس کی جستجو کرتا ہے اور جستجو ہمیشہ خلوت میں ہوتی ہے۔ کیونکہ محبوبِ حقیقی کا حصول، تصحیحِ خیال پر موقوف ہے جب خیال (تصورِ جاناں) صحیح ہوجاتا ہے یعنی صحیح نقطہ پر مرکوز ہوجاتا ہے تو اس میں بے پناہ طاقت اور تاثیر پیدا ہوجاتی ہے اور تصحیحِ خیال کے لئے خلوت لازمی ہے۔ عاشق اگر ہر وقت لوگوں سے اختلاط رکھے گا تو وہ اپنی توجہ تصورِ محبوب پر مبذول نہیں کرسکتا۔

اس کی مثال کہ جب تصور صحیح نقطہ پر مرکوز ہوجاتا ہے تو اس میں بے پناہ طاقت اور تاثیر پیدا ہوجاتی ہے جسے اصطلاح میں "جذبِ دروں" کہتے ہیں، اس بات سے مل سکتی ہے کہ جب آفتاب کی شعاعیں، آتشیں شیشہ کی وساطت سے صحیح نقطہ پر مرکوز ہوجاتی ہیں تو اس نقطہ میں یہ تاثیر پیدا ہوجاتی ہے کہ کپڑا جل جاتا ہے۔

اسی لئے عرفا نے کہا ہے کہ تصوف دراصل تصور کی تصحیح کا نام ہے۔ جب تصور صحیح ہوجاتا ہے تو اس میں جذب کی طاقت پیدا ہوجاتی ہے اور یہ جذب، دوئی کو مٹا دیتا ہے۔

خلاصۂ کلام اینکہ خلوت، جستجو کا نام ہے اور جلوت دیدار کو کہتے ہیں۔ جب دیدار حاصل ہوجاتا ہے تو پھر خلوت کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ پیغمبر جب دیدار کی

دولت سے بہرہ یاب ہوجاتا ہے تو وہ خلوت سے باہر نکل آتا ہے اور انجمن آراستہ کرتا ہے یعنی ایک قوم بناتا ہے جو اس کے ساتھ دیدار کی دولت سے متمتع ہوتی ہے۔ مثلاً قبلِ نبوت، سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے غارِ حرا میں خلوت اختیار فرمائی لیکن جب آپ نے بواسطۂ جبریلؑ حق کو دیکھ لیا تو خلوت ترک کر کے جلوت اختیار فرمائی۔ اور اس پر آپ کی ساری زندگی شاہد ہے۔

۳۔ عشق (عاشق) جب خلوت میں رہتا ہے تو حق تعالیٰ سے رازو نیاز میں مصروف رہتا ہے (اس کو اقبالؒ نے شانِ کلیم اللہی سے تعبیر کیا ہے) لیکن جب جلوت میں آجاتا ہے تو انسانوں کے قلوب پر بھی حکمراں ہوجاتا ہے اور اجسام پر بھی۔

"شاہی" سے سیاسی اقتدار بھی مراد ہو سکتا ہے اور روحانی اقتدار بھی۔ اور ہمارے آقا سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیتِ مبارک میں یہ دونوں شانیں موجود ہیں۔

۴۔ دراصل خلوت اور جلوت، عشق کے کمال کا نام ہے یعنی جب عشق مرتبہ کمال کو پہنچ جاتا ہے تو اس میں یہ دونوں شانیں پیدا ہوجاتی ہیں۔ پیغمبر کبھی خلوت میں حق تعالیٰ کے ساتھ مصروفِ رازو نیاز ہوتا ہے اور کبھی جلوت میں اس کے بندوں کی رہنمائی کا فریضہ انجام دیتا ہے غرضکہ خلوت اور جلوت دونوں عشق (نیاز) کے مختلف مقامات ہیں۔

۵۔ خلوت کیا ہے؟ رسوم ظاہری سے بالاتر ہو کر اپنی توجہ حق تعالیٰ پر مرکوز کر دینا۔ جلوت کیا ہے؟ دوسروں کی رہنمائی کرنا تاکہ پیغمبر تنہا جنت میں نہ جائے بلکہ اپنی قوم کو بھی اپنے ساتھ لے جائے۔ دوسرے لفظوں میں یوں سمجھو کہ

خلوت کیا ہے؟ ہدایت حاصل کرنا یا خدا کو دیکھنا۔

جلوت کیا ہے؟ اس کو عام کر دینا یا دوسروں کو بھی دکھا دینا۔

۶۔ یہ صحیح ہے کہ خلوت اور جلوت دونوں حالتوں میں پیغمبر کا مقصود حق تعالیٰ ہی ہوتا ہے وہ کسی وقت حق تعالیٰ سے غافل نہیں ہوتا اس کی پوری زندگی معیتِ

الٰہی ہی میں بسر ہوتی ہے۔۔ فرق صرف اتنا ہے کہ پیغمبر کی پیغمبرانہ زندگی کا آغاز خلوت سے ہوتا ہے اور اس کا انجام جلوت پر ہوتا ہے یعنی جب وہ خلوت میں جستجو کر کے خدا کو پا لیتا ہے تو پھر وہ باہر آتا ہے اور دُنیا کو اس کی ہستی کا یقین عطا کر دیتا ہے۔

۷۔ اب زرتشت پھر اہرمن سے مخاطب ہوتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تو یہ کہتا ہے کہ پیغمبری، دردِ سر ہے یعنی ایک فعلِ عبث ہے۔ یہ سراسر تیری کم فہمی اور کوتاہ نظری ہے۔ پیغمبری 'دردِ سر' نہیں ہے بلکہ بلند ترین مقام ہے جو کسی انسان کو حاصل ہو سکتا ہے۔ پیغمبری حقیقی معنی میں خدا کا طالب یا عاشق ہوتا ہے اور جب اس کا عشق مرتبۂ کمال کو پہنچ جاتا ہے تو اس میں یہ طاقت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ بنی آدم کی عقلی اور جذباتی زندگی میں ایک انقلابِ عظیم برپا کر دیتا ہے۔

'آدم گری' اقبال کی خاص اصطلاح ہے۔ چنانچہ ایک جگہ کہتے ہیں

ع صحبتِ مردانِ آدم گر است

آدم گری سے مراد ہے مردِ کامل کا دوسروں کو مرتبۂ کمال تک پہنچانا یا خدا سے ملا دینا۔

۸۔ آخری شعر میں منصب پیغمبری کا خلاصہ بیان کیا ہے کہ حق کے راستہ میں چلنے کا لطف اسی وقت آتا ہے جب سالک (پیغمبر) دوسروں کو بھی اپنے ساتھ لے کر چل سکے پیغمبر بمنزلۂ رُوح ہوتا ہے اور روح کا کام ہی یہ ہے کہ وہ اجسام میں زندگی پیدا کر دے۔

طاسینِ مسیح

رویائے حکیم طالسطائی[1]

درمیانِ کوہسارِ ہفت مرگ — وادیِ بے طائر و بے شاخ و برگ!

تابِ مہ از دودِ گردِ او چو قیر — آفتاب اندر فضائش تشنہ میر!

رودِ سیماب اندراں وادی رواں — خم بخم مانندِ جوئے کہکشاں

پیشِ او پست و بلندِ راہ ہیچ — تند سیر و موج موج و پیچ پیچ

غرق در سیماب مردے تا کمر — با ہزاراں نالہائے بے اثر!

قسمتِ او ابر و باد و آب نئے — تشنہ و آبے بجز سیماب نے!

ہر کراں دیدم زنے نازک تنے — چشمِ او صد کارواں را رہزنے

کافری آموز پیرانِ کنشت — از نگاہش زشت خوب و خوب زشت

گفتمش تو کیستی نامِ تو چیست؟ — ایں سراپا نالہ و فریاد کیست؟

گفت در چشمم فسونِ سامری است — نامم افرنگین و کارم ساحری است

ناگہاں آں جوئے شیریں یخ بہ بست — استخوانِ آں جواں در تن شکست

نالہ زد وائے بر تقدیرِ من — وائے بر فریادِ بے تاثیرِ من!

گفت افرنگین اگر داری نظر — اندکے اعمالِ خود را ہم نگر

پورِ مریم آں چراغِ کائنات — نورِ او اندر جہات و بے جہات!

آں فلاطوس[2] آں صلیب آں روئے زرد — زیرِ گردوں تو چہ کردی او چہ کرد!

---

[1] نام حکیم و مصلح روسیہ۔

[2] نام حاکمِ رومی۔

اے بجانب لذتِ ایماں حرام | اے پرستارِ بتانِ سیمِ خام
قیمتِ رُوح القدس نشناختی
تن خریدی نقدِ جاں درباختی!"

طعنۂ آں نازنینِ جلوہ مست | آں جواں را نشتر اندر دل شکست
گفت "اے گندم نمائے جوفروش | از تو شیخ و برہمن ملت فروش!
عقل و دیں از کافری ہائے تو خوار | عشق از سوداگری ہائے تو خوار!
مہرِ تو آزار و آزارِ نہاں | کینِ تو مرگ است و مرگِ ناگہاں!
صحبتے با آب و گِل ورزیدۂ | بندہ را از پیشِ حق دزدیدۂ
حکمتے کو عقدۂ اشیا کشاد | باتو غیر از فکرِ چنگیزی نداد
داند آں مردے کہ صاحب جوہر است | جرمِ تو از جرمِ من سنگیں تر است
از دمِ او رفتہ جاں آمد بہ تن | از تو جاں را دخمہ می گردد بدن
آنچہ ما کردیم با ناسوتِ او | ملتِ او کرد با لاہوتِ او
مرگِ تو اہلِ جہاں را زندگی است
باش! تا بینی کہ انجامِ تو چیست!"

طالسطائی کے سوانح حیات

ٹالسٹائے، جس کا نام لیو (LEO) تھا ۱۸۲۸ء میں بمقام لیسنایا (ملکِ روس) کے ایک دولتمند خاندان میں پیدا ہوا تھا۔ اس کا باپ کاؤنٹ (نواب) ٹالسٹائے بہت بڑا جاگیردار اور زارِ روس کے ہواخواہوں میں سے تھا۔ یعنی غلامی اور ضمیر فروشی اس کے آباء و اجداد کا طرۂ امتیاز تھا۔ مگر لیو ٹالسٹائی نہ اپنے خاندان سے متاثر ہوا نہ اپنے ماحول سے، کیونکہ قدرت نے ایک بلند پایہ مصلحِ قوم، حکیم، عالمِ الٰہیات، مذہبی ریفارمر، شاعر، افسانہ نگار اور ہمدردِ خلائق بنا کر دنیا میں بھیجا تھا۔ اس مختصر تمہید میں اس کے مفصل سوانحِ حیات اور اصلاحی

لے جسم۔ لے روح

کارنامے تو درج نہیں کیئے جا سکتے، صرف اہم واقعات بیان کرتا ہوں۔

نو ۹ سال کی عمر میں یتیم ہو گیا۔ ابتدائی تعلیم و تربیت اپنے گھر پر رہ کر فرنچ اتالیق سے حاصل کی۔ ۱۸۴۳ء میں قازان یونیورسٹی میں داخل ہوا۔ ڈگری حاصل کرنے کے بعد وطن واپس آیا اور کچھ دن عیش و عشرت میں بسر کئے۔

(الف) ۱۸۵۱ء میں خاندانی دستور کے مطابق فوج میں ملازمت اختیار کی اور ۱۸۵۵ء میں جنگِ کریمیا میں شرکت کی یہیں سے اس کی تصنیف و تالیف کا آغاز ہوا۔ گولیوں کی بارش میں اس نے اس ہولناک جنگ کے چشم دید واقعات سپردِ قلم کئے اندازِ بیان کی دلکشی کی وجہ سے پہلی تصنیف ہی نے اسے تعلیم یافتہ حلقوں میں مشہور کر دیا

(ب) جنگ کے خاتمہ کے بعد ٹالسٹائی نے وطن میں قیام کرنے کے بجائے روس کے دارالحکومت میں سکونت اختیار کی۔ نواب کا بیٹا، فوج میں افسر، دولت کی فراوانی، شاعر اور مصنف! جب اتنی خوبیاں جمع ہو جائیں تو مقبولیت کا کیا ٹھکانا! سینٹ پیٹرز برگ کی اعلیٰ سوسائٹی نے اسے سر آنکھوں پر بٹھایا۔

(ج) ۱۸۶۲ء میں جبکہ اس کی عمر ۳۴ سال کی تھی، اُس نے مس صوفی اندری یونیا سے شادی کی جو انتہائی رنگین مزاج، حُسن پرست، عیش دوست، لذت نواز اور رومانی ٹائپ کی عورت تھی۔

(د) شادی کے بعد فوجی ملازمت سے سبکدوشی حاصل کی۔ سارا وقت تصنیف و تالیف کی نذر کر دیا۔ پہلا ناول جس نے اسے مشہور کیا "جنگ اور صلح" تھا جو ۱۸۶۶ء میں شائع ہوا۔ لیکن اس کا شاہکار "اینا کرے نینا" ہے جو ۱۸۶۷ء میں منصۂ شہود پر آیا۔ اس کا شمار انیسویں صدی کے بہترین ناولوں میں ہوتا ہے۔[۱]

---

[۱] اس ناول کی شہرت سُن کر راقم الحروف کو بھی ۱۹۳۰ء میں اس کے مطالعہ کا شوق پیدا ہوا تھا۔ چنانچہ جب فکر کی دُنیا سے دل اکتا جاتا تھا تو اس ناول کی بدولت جذبات کی دُنیا میں آجاتا تھا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۶۷ پر۔)

(۵) سنہ ۱۸۸۰ء سے اس پر مذہبی رنگ غالب آگیا۔ عیش و عشرت سے کنارہ کش ہو کر اس نے زندگی کے اہم مسائل پر غور کرنا شروع کیا۔ قدرتی طور پر سب سے پہلے مسیحیت کی طرف توجہ کی۔ جب اس میدان میں دادِ تحقیق دی تو معلوم ہوا کہ انجیل کے "صحیح" ترجمہ کی سخت ضرورت ہے۔ چنانچہ اس نے چند سال کی محنت کے بعد براہِ راست قدیم یونانی نسخوں کو سامنے رکھ کر روسی زبان میں "عہدِ جدید" کا ترجمہ مکمل کیا۔ سنہ ۱۹۰۳ء میں اس کا انگریزی ترجمہ امریکہ سے شائع ہوا[۱]۔

سنہ ۱۸۹۰ء میں "اعترافات" کے عنوان سے اس نے اپنے سوانح حیات شائع کئے۔ ان میں اُس نے اپنے ذہنی عوامل کی وضاحت کی ہے جنہوں نے اس کی مذہبی زندگی میں انقلابِ عظیم برپا کر دیا۔

یہ کتاب اگسٹن کے "اعترافات" سے بھی زیادہ قیمتی ہے کیونکہ کلیسائے روم کے اس مقتدر رہنما نے صرف ایک حد تک تحقیق سے کام لیا۔ یعنی بت پرستی سے توبہ کر کے مسیحیت قبول کر لی لیکن مسیحیت قبول کرنے کے بعد پھر تحقیق اور عقل دونوں کو خیر باد کہہ دیا۔ اور کلیسا کی ذہنی غلامی گوارا کر لی۔ اگر وہ واقعی محقق ہوتا تو اسے معلوم ہو جاتا کہ جنابِ مسیحؑ نے نہ تثلیث کی تعلیم دی تھی نہ تجسّم کی اور نہ کفارہ کی۔ یہ سب خلافِ عقل عقائد کلیسا نے وضع کیے۔ اور جس محقق نے کلیسا کے فیصلوں سے انحراف کیا، اُس غریب کو کلیسا نے جماعت سے خارج کر دیا، یا اس پر کفر کا فتویٰ چسپاں کر دیا۔ مثال کے طور پر پادری ایریس (ARIUS) کا اس

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۶۶ سے) اس طرح غالباً تین ماہ میں یہ ناول ختم ہوا۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اینا کے پردے میں ٹالسٹائی نے خود اپنی ہی رنگین مزاج بیوی کی اندرونی کشمکش کی تصویر ہدیۂ ناظرین کی ہے"۔ ۱۲

[۱] میں نے یہ ترجمہ سنہ ۱۹۲۷ء میں پہلی مرتبہ پڑھا تھا۔ افسوس کہ اس حاشیہ میں اس کی خصوصیات واضح نہیں کر سکتا۔ بس اتنا لکھنا کافی ہے کہ یہ ترجمہ مروجہ تراجم سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ ۱۲

کے سوا اور کیا قصور تھا کہ اس نے کلیسا کی اس خلافِ عقل تعلیم کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی تھی کہ خدا باپ اور خدا بیٹا دونوں کا جوہرِ ذات، مساوی الدرجہ ہے کیونکہ باپ بہرحال بیٹے سے بڑا ہے بایں معنی کہ باپ، علت ہے، بیٹا، معلول ہے، باپ والد ہے، بیٹا مولود ہے، اور عقل کا فیصلہ ہے کہ والد اپنے مولود سے افضل ہوتا ہے۔ چونکہ کلیسا کے پاس اس معقول اعتراض کا کوئی جواب نہ تھا اس لیے ۳۲۵ھ میں اس بیگناہ شخص کو کافر قرار دے کر جلاوطن کر دیا گیا۔ (تفصیل کے لئے دیکھو "مسیحی عقائد کی تاریخ" مؤلفہ ڈاکٹر جیکسن یا ڈاکٹر فشر)

(ح) ۱۸۹۴ء میں اس نے ایک اہم کتاب لکھی جس کا نام ہے "خدا کی بادشاہت تمہارے اندر ہے" ۱۹۰۲ء میں اس نے اپنے مذہبی غور و فکر کے پختہ نتائج ایک مبسوط کتاب میں بیان کئے جس کا نام ہے "مذہب کیا ہے؟"

(ج) زندگی کے آخری دور میں اس کے اندر کاشتکاروں اور مزدوروں کی ہمدردی کا شدید جذبہ پیدا ہو گیا۔ چنانچہ اس نے اپنی جاگیر اور دولت، دونوں چیزیں غریبوں میں تقسیم کر دیں۔ اور خود درویشانہ زندگی اختیار کر لی۔ اس کی بیوی جس کی افتادِ طبع بالکل مختلف النوع تھی اس انقلاب کو برداشت نہ کر سکی (یوں تو ۱۸۷۸ء ہی سے دونوں کے راستے مختلف ہو گئے تھے مگر کسی نہ کسی طرح نباہ ہو رہا تھا۔ یعنی وہ تو ایک ہی مکان میں رہتے تھے۔ اور شوہر سے تعلقات منقطع کر لئے۔

(ط) وفات سے دو ہفتہ پہلے ٹالسٹائی نے اپنا گھر بھی چھوڑ دیا اور ۸ نومبر ۱۹۱۰ء کو اس حالت میں وفات پائی کہ اس کے پاس تن کے

ا؎ مسٹر گاندھی جو ہندوؤں میں "مہاتما" کے نام سے مشہور ہیں، ٹالسٹائی کی تصانیف اور زندگی دونوں سے بہت متاثر ہوئے تھے۔ چنانچہ انہوں نے ۱۹۲۰ء میں "ینگ انڈیا" میں اس روسی مصلح کو "مہاتما" کا لقب دیا تھا۔ میری رائے میں گاندھی کو ٹالسٹائی کی جو ادا سب سے زیادہ بھا گئی وہ اس کی ویراگ اور تیاگ کی روح اور درویشانہ زندگی تھی جو پوری ہندو قوم کا مذہبی نصب العین ہے ۱۲

دو کپڑوں کے علاوہ اور کچھ نہ تھا[1]

(ی) پاکیزہ زندگی، روحانیت، ترک و تجرید، درویشی اور ایثار کے اعتبار سے مہاتما ٹالسٹائی بلاشبہ جناب مسیحؑ کا سچا شاگرد تھا۔ وہ "صلیب" کا مفہوم پورے طور سے سمجھتا تھا اسی لئے اُس نے اپنی صلیب گلے میں لٹکانے کے بجائے، اپنے آقا کی اتباع میں، اپنے کندھے پر اُٹھائی۔ یہی فرق تھا اس میں اور دوسروں میں اور اسی امتیاز نے اُسے جاوید نامہ میں عزت کا مقام عطا کیا۔ اس تمہید کے بعد اب ہم حکیم موصوف کے "رویاء" کی شرح کرتے ہیں:۔

حکیم ٹالسٹائی نے حسب ذیل رویاء دیکھا ــــ رویاء سے خواب بھی مراد ہو سکتا ہے اور کشف یا مکاشفہ بھی ــــ بہر حال یہ سب ایک فرضی داستان ہے۔ ناظرین کو گوہر سے غرض ہے نہ کہ صدف سے۔

حکیم موصوف نے کوہسارِ ہفت مرگ کی ایک تیرہ و تار وادی میں، جہاں نہ کوئی طائر تھا نہ برگ و ثمر، یہ دیکھا کہ سیماب[2] کی نہر رواں ہے

اور ایک شخص کمر تک اس نہر میں غرق ہے اور نالہ و فریاد کر رہا ہے[3]۔

---

[1] افسوس کہ اس وقت مسٹر گاندھی کے ینگ انڈیا کا فائل میرے پاس موجود نہیں ہے مگر مجھے یاد ہے کہ انہوں نے کئی جگہ اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ میں مہاتما ٹالسٹائی کا چیلا (شاگرد) ہوں۔ اور خدمتِ خلق، ایثار، ہمدردی، قناعت، سادگی اور خدا پرستی ان سب باتوں کا سبق میں نے اسی سے پڑھا ہے۔

روسی اشتراکیوں کی تنگ نظری اور حق پوشی قابلِ داد ہے کہ وہ ٹالسٹائی کی روحانی عقلی اور علمی عظمتوں کا مطلق اعتراف نہیں کرتے حالانکہ اس نے روسیوں کی پوری ذہنیت میں انقلاب پیدا کر کے انہیں اشتراکیت قبول کرنے کے لئے ذہنی طور پر آمادہ کر دیا ــــ ٹالسٹائی ذاتی ملکیت کا قائل نہیں تھا ــــ اور یہی اشتراکیت کی بنیاد ہے ۱۲

[2] سیماب کنایہ ہے چاندی سے اور چاندی کنایہ ہے دولت سے جس کی محبت یہود کا طرۂ امتیاز ہے ۱۲

[3] نوجوان کنایہ ہے یہودی قوم سے جو زر پرستی میں مشہور ہے ۱۲

وہ تشنہ ہے مگر نہر میں تو پانی کے بجائے سیماب (پارہ) بہہ رہا ہے اس لئے اس کی پیاس کیسے بجھے؟

اس نہر کے کنارے ایک نازنین کھڑی ہوئی تھی جو بہت حسین اور عشوہ طراز تھی۔ اس کی نگاہوں میں ایسا جادو تھا کہ "پیرانِ کنشت" بھی اس کا کلمہ پڑھ رہے تھے۔ اور اس میں یہ طاقت تھی کہ وہ بُرائی کو بھلائی اور بھلائی کو بُرائی کر کے دکھا سکتی تھی۔

حکیم موصوف نے اُس سے پوچھا کہ تیرا نام کیا ہے؟ اس پری پیکر نے جواب دیا کہ مجھے "افرنگین"[1] کہتے ہیں اور میرا پیشہ جادوگری ہے! یقین نہ ہو تو دیکھ لو میری نگاہوں میں "سحرِ سامری" جلوہ گر ہے۔

وہ نازنین یہ باتیں کر رہی تھی کہ ناگہاں وہ چاندی کی نہر "یخ بستہ" ہو گئی جس کی وجہ سے اس نوجوان کی ہڈیاں چور، چور، ہو گئیں اور وہ بے اختیار نالہ و فریاد کرنے لگا۔

یہ سُن کر اُس نازنین نے اُس نوجوان سے کہا ــــ (مسیحی قوم نے یہودی قوم کو طعنہ دیا) ــــ اے نوجوان تجھے جو کچھ اذیت پہنچی ہے یہ سب پاداش ہے تیری بداعمالیوں کی! ذرا اپنے اعمال پر تو نظر کر یا کچھ یاد ہے تو نے پورِ مریمؑ (جنابِ مسیحؑ) کے ساتھ کیا سلوک کیا تھا؟ ذرا غور تو کر! وہ مسیحؑ کا زرد چہرہ! وہ ذوالطوس کی عدالت! وہ یہودی قوم کا اصرار کہ یہ شخص مفتری علی اللہ ہے اس لئے مستوجبِ قتل ہے! ذرا سوچ تو! جنابِ مسیحؑ نے تیری قوم پر کس قدر احسانات کئے! اور تیری قوم نے اُن احسانات کا کیا صلہ دیا! تذلیل، توہین، تکفیر اور تصلیب!!!

اے نوجوان! (یہودی قوم) سچ تو یہ ہے کہ تو نے روح القدس کی مطلق

---

[1] افرنگین کنایہ ہے اقوامِ یورپ سے جنہوں نے جنابِ مسیحؑ کی تعلیمات کو پسِ پشت ڈال دیا اور اس دُنیا کو دارالمحن بنا دیا ۱۲

قدر نہ کی یعنی جنابِ مسیحؑ کے پیغام کو رد کر دیا۔ اپنی "روح" ضائع کر کے جسم خریدا یعنی دُنیا کے لئے دین اور آخرت دونوں کو تباہ کر دیا۔"

نازیعن (اقوام یورپ) کا یہ طعنہ سن کر وہ نوجوان (یہودی) آپے سے باہر ہو گیا اور کہنے لگا "اے مکارہ! اے عیارہ! اے گندم نما جو فروش! اے بے ایمان منافق ضمیر فروش! تو نے شیخ اور برہمن دونوں کو ملت فروشی اور غداری کا سبق پڑھایا! تو نے تمام قوموں کو الحاد کا درس دیا! تیری عیاریوں اور ابلیسانہ چالبازیوں کی وجہ سے عقل اور مذہب دونوں ذلیل و خوار ہیں۔ تو نے بنی آدم کو عشق و محبت کے پاک جذبات سے بیگانہ کر دیا ہر قوم کو تجارت (خود غرضی اور نفس پرستی) سکھا دی!

تو نے رُوح اور اخلاق سے قطع نظر کر کے صرف جسمانی لذات کو مقصدِ حیات بنا لیا! تیری محبت موجبِ آزار ہے اور اگر تو دشمنی پر آجائے تو پھر چاروں طرف "مرگِ ناگہاں" مسلط ہو جائے!"

اے عیار عورت (اقوامِ یورپ) تو نے مادہ پرستی اور لذاتِ جسمانی کو مقصدِ حیات بنا لیا ہے۔ اور اللہ کے بندوں کو اللہ سے بیگانہ کر دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو عقل و حکمت اس لئے عطا فرمائی تھی کہ وہ ان کی بدولت بنی آدم کے لئے سامانِ راحت مہیا کرے گا مگر تو اپنی عقل چنگیزیت کو دُنیا میں

۱۔ اقبال نے ٹالسٹائی کی زبان سے اقوامِ یورپ کی صحیح کیفیت اور حالت واضح کر دی ہے اگر ان جملوں کی تشریح کی جائے تو ایک مستقل کتاب مرتب ہو سکتی ہے۔ اس لئے ناظرین ان اشعار (مندرجہ ص ۴۶۵) کو پڑھتے وقت انیسویں اور بیسویں صدی کی یورپ کی تاریخ کو مدِ نظر رکھیں۔ کیا اس میں کوئی شک ہے کہ یورپین اقوام نے مشرق ہی کو غلام نہیں بنایا بلکہ ان کو مذہب، اخلاق، انسانیت اور آدمیت تمام خوبیوں سے بیگانہ کر دیا؟

ازسرِ نو قائم کرنے کے لئے استعمال کر رہی ہے![1]

ہر عقلمند آدمی اس بات کو تسلیم کرے گا کہ تیرا جرم، میرے جرم سے بدرجہا زیادہ سنگین ہے۔ کیا اس میں کوئی شک ہے کہ تو نے "پورِ مریمؑ" کی تعلیمات کو مسخ کر دیا؟ جنابِ مسیحؑ کی تعلیمات سے مُردے زندہ ہو گئے! لیکن تیرے طرزِ عمل سے زندہ (افراد) مُردوں سے بدتر ہو گئے! ہم (یہودیوں) نے جو کچھ مسیحؑ کے جسم (ناسوت) کے ساتھ (ظلم) کیا تو نے (اُن کی ملت نے وہی سلوک ان کی تعلیمات (لاہوت) کے ساتھ کیا!

اے عیارہ! اگر تو مر جائے تو، اقوامِ عالم خصوصاً اقوامِ مشرق ازسرِ نو زندہ ہو جائیں۔ یقیناً تیرا انجام بہت بُرا ہو گا!

نوٹ:۔ کم و بیش یہی اعتراضات ہیں جو حکیم ٹالسٹائی نے اپنی تصانیف میں یورپین اقوام، یورپین تہذیب اور کلیسائی نظام پر وارد کئے ہیں۔ یقیناً اقبال نے ان اعتراضات کو پیشِ نظر رکھ کر یہ اشعارِ آبدار سپردِ قلم کئے ہیں۔ ان اشعار کی اہمیت اس وقت واضح ہو سکتی ہے جب ناظرین حکیم موصوف کی کم از کم دو کتابیں اعترافات اور مذہب کیا ہے؟ ایک دفعہ سرسری طور سے ہی پڑھ لیں۔

---

[1] ؏ جُدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی ۱۲

طاسینِ محمدؐ

نوحۂ روحِ ابوجہل در حرمِ کعبہ

سینۂ ما از محمدؐ داغ داغ!
از دمِ او کعبہ را گل شد چراغ!
از ہلاکِ قیصر و کسریٰ سرود
نوجوانان را ز دستِ ما ربود
ساحر و اندر کلامش ساحری است
این دو حرفِ لا الٰہ خود کافری است
تا بساطِ دینِ آبا در نورد
با خداوندانِ ما کرد آنچہ کرد!
پاش پاش از ضربتش لات و منات
انتقام از وے بگیر اے کائنات!
دل بغائب بست و از حاضر گسست
نقشِ حاضر را فسونِ او شکست
دیدہ بر غائب فرو بستن خطاست
آنچہ اندر دیدہ می ناید کجاست!
پیشِ غائب سجدہ بردن کوری است
دینِ نو کور است و کوری دوری است

خم شدن پیشِ خدائے بے جہات
بندہ را ذوقے نہ بخشد این صلوٰت!

مذہبِ او قاطعِ ملک و نسب
از قریش و منکر از فضلِ عرب!
در نگاہِ او یکے بالا و پست
با غلامِ خویش بر یک خوان نشست!
قدرِ احرارِ عرب نشناختہ
با کلفتان[۱]ِ حبش در ساختہ
احمران با اسوداں آمیختند
آبروئے دودمانے ریختند!
این مساوات این مواخات اعجمی است
خوب می دانم کہ سلمان[۲] مزدکی است
ابنِ عبداللہ فریبش خوردہ است
رستخیزے بر عرب آوردہ است!

۱؎ کلفت: فربہ و بدگل۔ ۲؎ حضرت سلمانؓ فارسی۔

عترتِ ہاشم ز خود مہجور گشت　　از دو رکعت چشمِ شاں بے نور گشت!
اعجمی را اصلِ عدنانی کجاست　　گنگ را گفتارِ سحبانی کجاست
چشمِ خاصانِ عرب گردیدہ کور　　بر نیائی اے زہیر از خاکِ گور؟

اے تو مارا اندریں صحرا دلیل
بشکن افسونِ نوائے جبرائیل!

باز گو اے سنگِ اسود باز گوے　　آنچہ دیدم از محمدؐ باز گوے
اے ہبل اے بندہ را پوزش پذیر　　خانۂ خود را ز بے کیشاں بگیر
گلۂ شاں را بگرگاں کن سبیل　　تلخ کن خرمائے شاں را بر نخیل!
صرصرے دہ با ہوائے بادیہ　　اِنَّھُمْ اِعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِیَہ
اے منات اے لات ازیں منزل مرو　　گر ز منزل می روی از دل مرو

اے ترا اندر دو چشمِ ما وثاق
مہلتے اِنْ کُنْتِ اَزْمَعْتِ الْفِرَاق

تمہید:۔ اقبالؔ نے حضورِ سرورِ کونین صلی اللہ علیہ وسلم کی پاکیزہ تعلیمات کو اسلام کے سب سے بڑے دشمن "ابو جہل" کی زبان سے بیان کیا ہے۔ ناظرین کی آگاہی کے لئے ذیل میں ابو جہل کے مختصر سوانحِ حیات درج کئے جاتے ہیں۔

ابو جہل کا اصلی نام عمرو بن ہشام بن مغیرہ تھا اور "ابو الحکم" اس کی کنیت تھی۔ جو اس کی قوم نے اس کو اس لئے عطا کی تھی کہ وہ تمام لوگوں میں سب سے زیادہ عقلمند تھا۔ اور قبیلۂ قریش کے سرداروں میں سے تھا۔ جب حضورؐ نے نبوت کا دعویٰ فرمایا تو قریش کے جن روساء نے آپؐ کی شدید مخالفت کی ان میں یہ شخص سب سے آگے تھا۔

۱؎ جدِ عرب۔ ۲؎ یکے از فصیحانِ عرب۔ ۳؎ شاعرے مشہورِ عرب۔ ۴؎ آیۂ قرآنیہ۔
۵؎ پارہ از شعرِ امراء القیس یعنی مہلتے بارہ اگر قصدِ جدائی کردہ۔

قبل ہجرت، حضورؐ کے قتل کا مشورہ اسی نے دیا تھا۔ بایں طور کہ تمام قبیلوں سے ایک ایک آدمی منتخب کیا جائے۔ تاکہ بنو ہاشم اس قتل کا انتقام نہ لے سکیں۔

جنگِ بدر واقع ہونے سے پہلے عتبہ رئیسِ مکہ اور سپہ سالارِ فوج تو صلح پر آمادہ تھا مگر ابوجہل نے اسے طعنہ دیا کہ معلوم ہوتا ہے تم محمد (صلعم) سے ڈرتے ہو! چنانچہ جنگ برپا ہوئی اور دو انصاری نوجوان معاذ اور معوذؓ نے اسے قتل کر دیا۔ چونکہ ابوجہل کو اسلامی تعلیمات پر سب سے بڑا اعتراض یہی تھا کہ اسلام نے آقا اور غلام کے امتیاز کو فنا کر دیا اس لئے اقبال نے اسی دشمنِ اسلام کی زبان سے اسلامی تعلیمات کی روح یعنی حریت، اخوت اور مساوات کی برائی بیان کر کے درپردہ اس کی خوبی واضح کی ہے ۱۲

ابوجہل کی روح حرمِ کعبہ میں اس طرح نوحہ کرتی ہے:۔

ہمارا سینہ (یعنی پوری قوم کا سینہ) بانیٔ اسلام (صلعم) کی تعلیمات سے داغ دار کیوں ہے؟ اس لئے کہ

۱۔ اُن کی تعلیمات سے کعبہ میں بُت پرستی کا خاتمہ ہو گیا حالانکہ یہ ہمارا آبائی مذہب تھا۔ ہم نے کعبہ میں ۳۶۰ بُت نصب کئے تھے مگر انہوں نے سب توڑ دیئے۔

۲۔ انہوں نے دُنیا سے ملوکیت کا خاتمہ کر دیا۔ ان کی تعلیمات نے قوم کے نوجوانوں کو اپنے بزرگوں سے برگشتہ کر دیا۔

۳۔ وہ "ساحر" ہیں اور ان کے کلام میں بھی ساحری ہے اور لا اِلٰہ الا اللہ یہ تو سراسر کلمۂ کفر ہے!

۴۔ انہوں نے اپنے بزرگوں کے دین (بت پرستی) کی مذمت کی ہے اور ہمارے تمام خداؤں کی توہین کی ہے۔

۵۔ انہوں نے "لات و منات" کو پاش پاش کر دیا۔

۶۔ انہوں نے حاضر (بت پرستی) کے بجائے غائب (خدا پرستی) کی تعلیم دی ہے

اوران کے پیغام (افسوں) نے نقشِ حاضر (بت پرستی) کو بالکل مٹادیا!

"ایمان بالغیب" سراسر خطا اور غلطی ہے۔ بھلا جو مشہود نہ ہو وہ کہاں موجود ہو سکتا ہے۔ اگر خدا ہے تو ہمیں نظر کیوں نہیں آتا؟ جو خدا نظر نہ آسکے اس کے سامنے جھکنے میں کیا لطف آسکتا ہے!

دوسرا بند ابوجہل کہتا ہے کہ مجھے بانیٔ اسلام پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ

۱۔ انہوں نے ایسا "مذہب" پیش کیا جس نے ملک اور نسب (وطنیت اور ذات پات) دونوں کی جڑیں کاٹ دیں۔

۲۔ اسلام، عرب قوم اور قریش دونوں کی فضیلت کا منکر ہے۔ اس کی نگاہ میں غلام اور آقا (یا لاد و پت) دونوں یکساں ہیں۔ بھلا اس سے زیادہ تکلیف دہ بات اور کیا ہو سکتی ہے کہ آنحضرت (صلعم) اپنے غلاموں کے ساتھ ایک دسترخوان پر بیٹھ کر کھانا کھاتے ہیں۔

۳۔ انہوں نے "کلفتانِ حبش"[1] اور "احرارِ عرب" دونوں کو برابر کر دیا۔ کلفتانِ حبش سے حضرت بلالؓ مراد ہیں۔

۴۔ انہوں نے رنگ کے امتیاز کو مٹا کر کالوں کو بھی گوروں کی صف میں لا کر کھڑا کر دیا۔ اس طرح انہوں نے خاندانِ قریش کی آبرو برباد کر دی۔

۵۔ مساوات اور مواخات کا طریقہ عربی تو نہیں ہے۔ ممکن ہے یہ طریقہ انہوں نے سلمانِ فارسیؓ سے سیکھ لیا ہو! اس شخص کے متعلق میری رائے یہ ہے کہ وہ دراصل عقائد کے لحاظ سے مزدکی ہے[2]۔

---

[1] کلفت کہتے ہیں بھدّے کو۔ ([illegible])

[2] حکیم مزدک ایرانی نے قباد (شاہِ ایران) کے زمانہ میں مزدکیت کی تعلیم دی جس کی رُو سے زن، زر اور زمین یہ تینوں نعماء تمام انسانوں میں مشترک ہو گئیں یعنی مزدک نے یہ کہا کہ دُنیا

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۷۸ پر)

۶۔ ابوجہل کہتا ہے میرے خیال میں ابنِ عبد اللہ (ص) اس سلمان مزدکی کے زیرِ اثر آگئے ہیں اور اس سے مساوات اور اخوت کی تعلیم حاصل کر کے اپنے دین میں داخل کر دی ہے۔

۷۔ افسوس کہ ہاشم کی اولاد (اشارہ ہے حضور کے خاندان کی طرف) اپنی خودی سے بیگانہ ہو گئی۔ اور ایسی دو رکعت نماز پڑھی کہ عقل و خرد سے عاری ہو گئی! یعنی ان کے مذہب پر چل کر عقل سے محروم ہو گئی!

۸۔ بھلا کہاں ایک عجمی اور کہاں عدنانی (عربی) عدنان، قریش کے مورثِ اعلیٰ کا نام ہے۔ بواسطۂ عدنان قریش کا سلسلۂ نسب حضرت اسمٰعیلؑ سے مل جاتا ہے کہاں سحبان ابنِ وائل اور کہاں ایک گونگا آدمی! یعنی کوئی عجمی شخص خواہ وہ کتنا ہی بڑا عالم کیوں نہ ہو یا شریف خاندان کیوں نہ ہو، کسی عرب کا مقابلہ نہیں کر سکتا جس طرح کوئی گونگا، سحبان کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔[1]

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۷۶ سے) میں بنائے فساد یہی تین چیزیں ہیں اگر ان کو ذاتی ملکیت سے نکال کر عام کر دیا جائے یعنی ہر شخص کو یہ حق دیدیا جائے کہ وہ جس عورت سے چاہے متمتع ہو سکتا ہے اور اسی طرح دولت اور زمین بھی مساویانہ طریق پر تقسیم کر دی جائے تو دنیا میں امن و امان قائم ہو سکتا ہے چونکہ مزدک بھی مساوات کا قائل تھا اس لئے ابوجہل نے سلمان فارسی کو مزدکی قرار دیا ۱۲

[1] سحبان بن زفر الوائلی بہت نامور خطیب گذرا ہے۔ فتح مکہ کے بعد اسلام قبول کیا۔ اور کچھ عرصہ کے بعد امیر معاویہؓ کے مصاحبوں میں شامل ہو گیا۔ ایک دفعہ خراسان سے ایک وفد امیر موصوف کی خدمت میں حاضر ہوا۔ انہوں نے گفتگو کے لئے سحبان کو بلایا اس نے کہا میرے لئے ایک عصا لے آؤ، امیر نے کہا تو عصا کا کیا کرے گا؟ جواب دیا ماکان یَصْنَعُ بِھَا مُوسیٰؑ وَھُوَ یُخَاطِبُ رَبَّہٗ؟

امیر معاویہ ہنسنے لگے اور کہا "عصا لا کر دیدو" وفد کے سامنے تین گھنٹے مسلسل ایسی تقریر کی کہ خود معاویہ دنگ رہ گئے اور کہنے لگے "اَنْتَ اَخْطَبُ الْعَرَبِ" تو فوراً کہنے لگا وَالْعَجَمِ وَالْجِنِّ وَالْاِنْس، اس نے ۵۴ھ میں وفات پائی ۱۲

۹۔ اس وقت بانیٔ اسلام (صلعم) کی تعلیمات سے عرب کے تمام بڑے بڑے آدمی متاثر ہو چکے ہیں (ابوجہل کے زاویۂ نگاہ سے (اعوذ باللہ) یہ لوگ غلط راستہ پر چل رہے ہیں) اے زہیر! تو کہاں ہے؟ کاش تو اپنی قبر سے نکل کر اپنی شاعری کے ذریعہ سے اس نئے دین کا مقابلہ کر سکے!

۱۰۔ اس وقت (اس مصیبت میں) تو ہی ہمارا رہنما بن سکتا ہے۔ تو اپنی شاعری سے قرآن (نوائے جبریل) کے اثر کو زائل کر دے! اس شعر میں تلمیح ہے اس بات کی طرف کہ ابوجہل اور اس کے ساتھی غیر مسلموں سے یہ کہا کرتے تھے کہ بانیٔ اسلام (صلعم) (اعوذ باللہ) ساحر ہیں اور قرآن کے الفاظ میں سحر ہے اس لئے تم اسے ہرگز نہ سنو!

تیسرا بند شاعروں سے امداد کی درخواست کرنے کے بعد ابوجہل اپنے بتوں سے فریاد کرتا ہے کہ

اے سنگِ اسود! تو بھی اس مصیبت کا حال بیان کر کہ جو ہم پر اشاعتِ اسلام کی وجہ سے وارد ہوئی ہے!

اے ھبل! (مشرکینِ عرب کا سب سے بڑا بُت تھا اور یہ لوگ نازک موقعوں پر اسی کو پکارتے تھے چنانچہ جنگِ اُحد میں ابوسفیان نے اسی کی جے پکاری تھی) تو ہماری التجاؤں کو قبول کرنے والا ہے! خانۂ کعبہ کو ان "بے دینوں" سے واپس لے لے! ان کی جماعت کو (اعوذ باللہ) تباہ کر دے اور ان کی زندگی تلخ کر دے۔

ان کی تباہی کے لئے نہایت تیز اور تند ہوا بھیج! تاکہ وہ تباہ ہو جائیں (اور بلاشبہ) وہ تنے ہیں کھجوروں کے درختوں کے جو گر پڑے ہیں۔

اس شعر میں تلمیح ہے اس آیت کی طرف:-

وَاَمَّا عَادٌ فَاُهْلِكُوْا بِرِیْحٍ صَرْصَرٍ عَاتِیَةٍ ۝ سَخَّرَهَا عَلَیْهِمْ سَبْعَ لَیَالٍ وَّ ثَمٰنِیَةَ اَیَّامٍ حُسُوْمًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِیْهَا صَرْعٰى كَاَنَّهُمْ اَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِیَةٍ (۶۹-۷)

اور وہ جو عاد تھے سو برباد ہوئے ٹھنڈی سناٹے کی ہوا سے نکلی جائے ہاتھوں سے، مقرر کر دیا اس کو ان پر سات راتیں اور آٹھ دن تک برابر پھر تو دیکھے کہ وہ لوگ اس میں بچھڑ گئے گویا کھو کھلے تنے ہیں کھجور کے درختوں کے جو گر پڑے ہوں۔

۵۔ اے منات اور اے لات (یہ عرب کی مشہور دیویوں کے نام ہیں جیسے ہندستان میں کالی دیوی اور پاربتی دیوی) تم ہمارے وطن سے مت جاؤ! اور اگر اپنے مستقر سے جا رہی ہو تو یقین رکھو کہ تمہاری یاد ہمارے دلوں سے کبھی نہیں جا سکتی۔

۶۔ یقین جانو کہ تمہارا گھر ہماری آنکھوں میں ہے یعنی تم آنکھوں میں بسی ہوئی ہو اور اگر تم نے ہم سے جدائی کا فیصلہ ہی کر لیا ہے تو چند روز اور قیام کر دو۔

دوسرے مصرع میں تلمیح ہے امراء القیس کے مشہور قصیدے کے اس شعر کی طرف ہے:۔

أَفَاطِمُ! مَهْلاً بَعْضَ هٰذَا التَّدَلُّلِ
وَإِنْ كُنْتِ قَدْ أَزْمَعْتِ صَرْمِي فَأَجْمِلِي

اے فاطمہ! اتنا اپنے ناز عشوہ میں کچھ تو کمی کر دے۔ اور اگر تو نے مجھ سے جدا ہوتے ہی کا فیصلہ کر لیا ہے تو اس کام کو شریفانہ طور پر انجام دے۔

اَسماءُ الرِّجال

---

(۱) گوتم بدھ کے سوانح حیات پر بے سر دپا روایات کا پردہ پڑا ہوا ہے۔ اسی لئے اس کی شخصیت بھی تاریخی اعتبار سے ثابت نہیں ہو سکتی۔ یہی حال رام چندر، کرشن، زرتشت اور حضرت مسیح کا ہے بات یہ ہے کہ ہندوؤں

کو تاریخ نویسی سے کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ اسی لئے ہم کو یقین کے ساتھ کسی مشہور آدمی کے حالات معلوم نہیں ہو سکتے۔ جیسا کہ اہلِ علم پر روشن ہے ہندوستان کی صحیح قابلِ اعتماد تاریخ تو چندر گپت موریا کے عہدِ حکومت (۳۲۰ء تا ۳۲۳ء) سے شروع ہوتی ہے۔

اگر بودھ دہرم کی مذہبی کتابوں کو مدِ نظر رکھا جائے تو گوتم بدھ بھی اُس زمانہ کے مذہبی پیشواؤں کی طرح بن باپ پیدا ہوا تھا۔ اور بعض روایات کی رو سے وہ ازلی اور ابدی ہے یعنی ولادت سے پہلے موجود تھا۔ اگر لنکا، برما اور تبت کے بودہی لٹریچر کا مطالعہ کیا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ گوتم خود "خدا" تھا۔ بہرحال ہم اِن حالات کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں جو عام طور سے تاریخوں میں مذکور ہیں۔

گوتم کی تاریخ ولادت صحیح طور پر تو معلوم نہیں ہو سکتی۔ قیاس یہ ہے کہ وہ ساتویں صدی قبل مسیح میں پیدا ہوا تھا اور طویل عمر پاکر چھٹی صدی میں فوت ہوا۔ اس کا باپ سدھودھن، کپل وستو (واقع ملکِ نیپال) کا راجہ تھا۔ گوتم بدھ کا اصلی نام سدھارتھ تھا۔

بقول پروفیسر ہیریآیاں، گوتم نے غالباً تیس سال کی عمر میں دُنیا ترک کی اور محلوں سے نکل کر جنگل کی راہ لی۔ مقصد حصولِ صداقت تھا۔ اس کی حقیقی تعلیم کیا تھی، یہ تو کوئی شخص نہیں بتا سکتا مگر جو تعلیم آج اس کے نام سے منسوب ہے وہ سراسر ملحدانہ ہے یعنی خدا کا بھی انکار ہے اور رُوح (نفسِ ناطقہ) کا بھی۔

بقول پروفیسر بھٹاچاریہ، گوتم نے چھ سال تک سخت ریاضت کی اور شب و روز مراقبہ (دھیان) میں مشغول رہا اور جب وہ نفسِ امارہ پر غالب آگیا (ہندی فلسفہ میں اس کو یوں ادا کرتے ہیں کہ جب وہ ترشنا (آرزو) راگ (شغف) اور ارتی (نفرت) پر غالب آگیا) تو اُس نے دعویٰ کیا کہ میں تتھاگت

کے مقام پر پہنچ گیا ہوں۔ تتھاگت اسے کہتے ہیں جو اشیائے کائنات کو اس طرح جانتا ہے جس طرح کہ وہ فی الحقیقت ہیں۔

ذیل میں ہم وہ حقائق لکھتے ہیں جو گوتم نے دریافت کیئے۔

۱۔ ایسی کوئی ہستی جسے ایشور یا پرم آتما (خدا) کہا جاتا ہے موجود نہیں ہے

۲۔ ایسی کوئی شئے جسے آتما یا نفسِ ناطقہ کہا جاتا ہے موجود نہیں ہے دراصل وہ "گیان دھار" ہے جسے لوگ غلطی سے آتما سمجھتے ہیں یعنی شعور کا تسلسل ہے جسے لوگ غلطی سے نفسِ ناطقہ کہتے ہیں۔

۳۔ سَرْ وَمْ دُکھَمْ دُکھَمْ۔ یہ تی دُکھ ہی دُکھ ہے۔

۴۔ سَرْ وَمْ کشنِیکَمْ کشنِیکَمْ۔ ہر شئے فانی ہے بلکہ لفظی ترجمہ یہ ہے کہ ہر شئے آنی ہے یعنی ہر آن فنا ہو جاتی ہے اور ہر آن پیدا ہوتی ہے۔

۵۔ سَرْ وَمْ شُنیَمْ شُنیَمْ۔ ہر شئے (ساری کائنات) باطل ہی باطل ہے ۱۲

خلاصہ کلام اینکہ ہستی یا زندگی بقول گوتم بدھ دُکھ ہے، عذاب ہے مصیبت ہے اور اس دُکھ سے نجات پانے کی صرف ایک ہی معقول صورت ہے اور وہ یہ کہ ہستی ہی کو ختم کر دیا جائے چنانچہ نروان کے لفظی معنی ہیں ٹھنڈا ہو جانا یا ختم ہو جانا یا شعور کا مٹ جانا۔ یعنی فنا ہو جانا۔

(۲) زرتشت:۔ حکیم زرتشت کے سوانح حیات بھی پردہ خفا میں ہیں بقول دستور ایم۔ این ڈھلا" وہ ۶۶۰ ق م میں پیدا ہوا تھا۔ مگر بعض یورپین محققین کا خیال یہ ہے کہ وہ ۱۲۰۰ ق م میں پیدا ہوا تھا۔ اور بعض کا یہ خیال ہے کہ وہ مسیح سے چھ ہزار سال پہلے پیدا ہوا تھا! اسی لئے میرا خیال (نظریہ) یہ ہے کہ اس کی شخصیت بھی گوتم بدھ کی طرح تاریخی طور پر ثابت نہیں ہو سکتی۔ بہر حال روایتوں پر اعتماد کیا جائے تو وہ ۶۶۰ ق م میں پیدا ہوا تھا۔ (جرمنی کے محققین کا بھی قیاس ہے) اس کا اصلی نام اسپنتاما تھا۔ شادی کے کچھ عرصہ بعد دنیا ترک کر دی۔ پندرہ سال تک صحراؤں میں مجاہدات کیئے۔ اہرمن نے مختلف طریقوں سے آزمائش کی لیکن اس نے کامیابی کے ساتھ مقابلہ

کیا۔ جب وہ اہرمن پر غالب آگیا تو "زرتشت" لقب اختیار کیا یعنی سنہری روشنی کا مالک[1]۔ اہلِ ایران نے اوّلاً اس کی دعوت کو رَد کر دیا اس لئے اُس نے باختر (موجودہ ترکستان) کا رُخ کیا وہاں اس کو قبولِ عام حاصل ہوا۔ وسطِ ایشیاء افغانستان اور بلوچستان کے لوگ اس کے پیرو ہو گئے۔

ڈاکٹر ڈھلا نے لکھا ہے کہ قدیم ایرانی مصنّفین نے لکھا ہے کہ زرتشت نے اکیس[2] ضخیم کتابیں تصنیف کی تھیں مگر صرف ا½ کتاب زمانہ کی دست بُرد سے محفوظ رہ سکی یعنی اس کی تعلیمات کا اکثر حصّہ ضائع ہو گیا ہے۔

یسنا اس مجموعہ کا نام ہے جو آج زرتشت سے منسوب ہے اس میں ۷۲ فصلیں ہیں۔ ان میں سے پانچ فصول کے مجموعہ کا نام گاتھا ہے جس میں زرتشت کی خاص تعلیمات ہیں۔ پہلی فصل میں جس کا نام اہونا داتی ہے خیر و شر کی بحث ہے اور یہی مسئلہ زرتشت کے مذہب کا سنگِ بنیاد ہے۔

---

(۳) فلاطوس:۔ یہ شخص جنابِ مسیح کے زمانہ میں رومی حکومت کی طرف سے یورشلیم اور ملحقہ علاقہ کا حاکمِ اعلیٰ تھا۔ اسی کی عدالت میں یہودیوں نے جنابِ موصوف کو پیش کیا تھا۔

متی کی انجیل (۲۷-۲ تا ۲۶) کے مطابق یہودیوں نے جنابِ یسوع کو گرفتار کر کے پلاطوس کی عدالت میں پیش کیا۔ فلاطوس نے ان کو یہود کے حوالہ کر دیا کہ مصلوب کیا جائے۔ یوحنا کی انجیل میں وہ مکالمہ بھی درج ہے جو جنابِ موصوف اور فلاطوس کے درمیان ہوا۔

---

[1] گوتم بدھ اور جنابِ یسوع مسیح کی روایتی زندگیوں میں بھی یہی باتیں بیان کی گئی ہیں۔ گوتم نے بھی شادی کے بعد دُنیا ترک کی اور گوتم اور یسوع دونوں کو ابلیس نے آزمایا اور انہوں نے کامیابی کے ساتھ مقابلہ کیا ۱۲

[2] اُستاد کا قلمی نسخہ سکندرِ اعظم کے حملہ میں برباد ہو گیا ۱۲

فلاطوس:۔ کیا تم یہودیوں کے بادشاہ ہو؟
یسوع مسیح:۔ تم خود ایسا کہتے ہو یا لوگوں نے تم سے یہ کہا (کہ میں یہ کہتا ہوں)؟
فلاطوس:۔ تمہاری قوم اور مذہبی پیشواؤں نے تمہیں گرفتار کر کے میرے حوالہ کیا ہے تم سچ بتاؤ تم نے کیا (جرم) کیا ہے؟
یسوع مسیح:۔ میری بادشاہت اس دنیا کی نہیں ہے......
فلاطوس:۔ تو کیا تم بادشاہ ہو؟
یسوع مسیح:۔ یہ تو تم کہہ سکتے ہو کہ میں بادشاہ ہوں۔ میں تو اس لئے پیدا ہوا اور اس لئے دنیا میں آیا کہ حق کی شہادت ادا کروں (۱۸: ۳۳ تا ۳۷)

---

(۴) حضرت سلمان فارسیؓ:۔ اصفہان کے نزدیک ایک گاؤں میں پیدا ہوئے تھے۔ باپ مجوسی تھا۔ عنفوانِ شباب میں تلاشِ حق میں گھر سے نکل کھڑے ہوئے شام میں نصرانیت قبول کی اس راہب نے مرتے وقت وصیت کی کہ عرب میں نبی آخر الزماںؐ کا ظہور ہونے والا ہے اس کی خدمت میں حاضر ہو کر سعادتِ اخروی حاصل کرنا۔ چنانچہ یہ بہزار دقت حجاز پہنچے راہ میں بنو کلب نے غلام بنا کر یثرب کے ایک یہودی کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ اسی سال حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم مکہ مکرمہ سے ہجرت فرما کر مدینہ تشریف لائے تھے اُنہوں نے جب حضورؐ کا رُخِ انور دیکھا تو فوراً ایمان لے آئے۔ حضورؐ نے صحابہؓ کو حکم دیا کہ یہودی آقا سے خرید کر آزاد کر دیں۔ وفات ۳۶ھ میں ہوئی۔

---

(۵) حکیم مزدک:۔ اس کے سوانح حیات پردۂ خفا میں ہیں۔ لیکن اتنا معلوم ہے کہ ابتداءً وہ مجوسی مذہب کا پیشوا (مُغ) تھا۔ لیکن جب اس نے عقل سے کام لیا تو زرتشتی مذہب کے اصول سے منحرف ہو گیا۔ یعنی اس نے یہ کہا کہ دنیا میں فتنہ و فساد کا باعث یہ ہے کہ

۱- انسانوں میں حسد، طمع اور غضب کارفرما ہیں
۲- ان برائیوں کا سبب زن، زر اور زمین ہے
۳- اس لئے ان تینوں نعمتوں کو ہر شخص کے لئے عام کر دینا چاہیے۔

۴۸۸ء میں قباد شاہِ ایران اس کے مذہب کا پیرو ہو گیا مگر رعایا بگڑ گئی اور اسے معزول کر دیا۔ اس نے مزدکیت سے توبہ کر لی اور جب دوبارہ تخت نشین ہوا تو ۵۲۸ء میں اس کے حکم سے اس کے ولیعہد خسرو نے مزدکیوں کا قتلِ عام کر کے اس فرقہ کو ختم کر دیا۔"

(۶) زہیر ابنِ ابی سلمیٰ۔ شاعری کے اعتبار سے امراء القیس کا ہم پلہ ہے چنانچہ اس کا قصیدہ بھی سبعۂ معلقہ میں شامل ہے۔ یہ اپنے قبیلہ کا سردار تھا اور بہت عالی حوصلہ اور غیرت دار تھا۔ افسوس کہ اس کے حالاتِ زندگی تفصیل کے ساتھ معلوم نہیں ہو سکے۔ کعب ابنِ زہیر جنہوں نے مشہور قصیدہ موسومہ "بانت سعاد" لکھ کر حضورؐ کی خدمت میں پیش کیا تھا، اسی کے فرزند تھے۔ حضرت صدیق اکبرؓ کی رائے میں زہیر کا مرتبہ امراء القیس سے بھی بڑھا ہوا ہے۔ اس نے ۶۳۱ء میں حضورؐ سے ایک سال پہلے وفات پائی۔

---

(۷) امراء القیس :- مذہباً نصرانی تھا لیکن دراصل بیدین تھا۔ اس کا باپ اپنے علاقہ کا رئیس تھا۔ ناز و نعمت میں پرورش پائی۔ شاعری کے لحاظ سے تو شعرائے جاہلیت کا سرتاج ہے۔ مگر سیرت کے اعتبار سے بہت پست ہے۔ اس زمانہ کے دستور کے مطابق اپنی بنتِ عم عنیزہ سے محبت کرتا تھا۔ یہ قصیدہ جو سبعۂ معلقہ میں شامل ہے اور جس کا پہلا شعر یہ ہے :-

قفا نبک من ذکری حبیبٍ و منزلٖ
بسقط اللویٰ بین الدخول فحومل

اسی کی شان میں لکھا تھا۔ واقعی فنی خوبیوں اور زورِ بیان کے

اعتبار سے لاجواب ہے۔

اپنے قبیلہ کے ایک سردار حارث بن ابی شمر غسانی کی وساطت سے قیصرِ روم کے دربار میں باریاب ہوا مگر بقول پرفیسر نکلسن قیصرِ مذکور کی بیٹی پر مائل ہو گیا۔ اس لئے قیصر نے اس کو زہر آلود قبا پہنا کر رخصت کیا، جس سے سارے جسم میں آبلے پڑ گئے اور راستہ ہی میں انگورہ کے نزدیک ۵۶۶ء میں وفات پائی ۱۲۔

فلکِ عطارد

فصل ہشتم

تمہید

خلاصۂ مباحث

فلکِ عطارد میں اقبال نے علامہ جمال الدین افغانی رح اور ترکی شہزادہ سعید حلیم پاشا کی ارواح سے ملاقات کا حال بیان کیا ہے۔ چونکہ یہ فصل اہم مباحثِ دینی و ملی پر مشتمل ہے اس لئے سب سے پہلے ہم ان مباحث سے ناظرین کو متعارف کرتے ہیں تاکہ پڑھنے سے پہلے اس کی اہمیت ذہن نشین ہو جائے۔

۱۔ حسبِ معمول اقبال نے سب سے پہلے تمہید لکھی ہے۔ بعد ازاں

۲۔ رومی رح اقبال کو افغانی رح کی خدمت میں "زندہ رود" کے نام سے متعارف کرتے ہیں۔

۳۔ افغانی رح، اقبال سے مسلمانوں کا حال دریافت کرتے ہیں۔ اقبال جواب دیتے ہیں کہ اس وقت مسلمانانِ عالم دو عظیم الشان فتنوں سے دوچار ہیں پہلا فتنہ "وطنیت" ہے۔ دوسرا فتنہ "اشتراکیت" ہے۔

۴۔ افغانی رح پہلے فتنہ وطنیت کے مفاسد بیان کرتے ہیں پھر اشتراکیت کے معائب سے آگاہ کرتے ہیں۔

۵۔ اس کے بعد سعید حلیم پاشا، ترکوں کے طرزِ عمل پر تنقید کرتے ہیں اور

مسلمانوں کی توجہ "عالمِ قرآنی" کی طرف مبذول کرتے ہیں۔

۶۔ زندہ رود سوال کرتا ہے کہ "عالم قرآن" کہاں ہے؟

۷۔ افغانیؒ، زندہ رود کو عالمِ قرآنی کے محکمات سے آگاہ کرتے ہیں محکمات سے قرآنِ حکیم کی بنیادی تعلیمات مراد ہیں، جو حسبِ ذیل ہیں:-

(ا) خلافتِ آدم (ب) حکومتِ الٰہی (ج) ارضِ ملکِ خدا است (د) حکمتِ خیر کثیر است

۸۔ زندہ رود سوال کرتا ہے کہ یہ عالمِ قرآنی، جو اس قدر مفیدِ خلائق ہے، ابھی تک ظاہر کیوں نہیں ہوا؟

۹۔ سعید حلیم پاشا اس کی وجوہ بیان کرتے ہیں۔

۱۰۔ اس کے بعد افغانیؒ ملتِ روسیہ کو پیغام دیتے ہیں اور اس ضمن میں قرآنی تعلیمات کے بعض اہم پہلوؤں کو واضح کرتے ہیں جن سے قرآنی نظامِ حیات کی فضیلت اشتراکی نظامِ حیات پر آشکارا ہو جاتی ہے۔

۱۱۔ آخر میں پیرِ رومیؒ، زندہ رود سے ایک غزل کی فرمائش کرتے ہیں۔ اور ملاقات ختم ہو جاتی ہے۔

افغانیؒ اور پاشائے مرحوم سے ملاقات کی وجہ

اقبالؔ نے ان دو بزرگوں کو ان مباحثِ عالیہ پر اظہارِ خیالات کے لئے اس لئے منتخب کیا ہے کہ ان دونوں نے اپنی عمریں مسلمانوں کو انہی مباحث سے روشناس کرنے میں بسر کیں۔ علاوہ بریں اقبالؔ خود ان حضرات کے دینی سیاسی اور تمدنی افکار سے بکلی متفق تھے اور اسی لئے وہ خود بھی ساری عمر انہی افکار کی تبلیغ کرتے رہے۔ ذیل میں ہم ان دونوں بزرگوں کے مختصر سوانح حیات درج کرتے ہیں جن کے مطالعہ کے بعد ناظرین پر یہ حقیقت واضح ہو جائے گی کہ اقبالؔ کا فلسفہ یا پیغام انہی حضرات کے مقصد کی تکمیل ہے۔ اقبالؔ کی نگاہ میں ان حضرات کا

جو مقام ہے اسے انہوں نے رومیؒ کی زبان سے یوں ادا کیا ہے:۔

گفت "مشرق زیں دو کس بہتر نزاد
ناخنِ شاں عقدہ ہائے ما کشاد

سوانح علامہ افغانیؒ

سید صاحب ۱۲۵۴ھ / ۱۸۳۸ء میں بمقام اسعد آباد (افغانستان) پیدا ہوئے تھے۔ خدا کی شان دیکھو ایسے غیر معروف قریہ سے ایسا گوہرِ تابناک پیدا ہوا جس نے ساری دُنیا کو اپنی درخشانی سے خیرہ کر دیا۔ بچپن اور شباب کا زمانہ کابل میں بسر ہوا کیونکہ دوست محمد خاں امیر کابل نے ان کے والد سید محمد صفدر کو اپنا مشیر بنا لیا تھا۔ اٹھارہ سال کی عمر میں تمام علوم متداولہ سے فارغ ہو گئے اور یہ بات ان کی غیر معمولی ذہانت و ذکاوت پر دلیل ہے، جس کا اظہار ساری عمر ہوتا رہا۔

۱۲۷۲ھ / ۱۸۵۶ء میں حجِ بیت اللہ کے ارادہ سے وارد ہندوستان ہوئے اور یہاں ایک سال قیام کرنے کے بعد ۱۲۷۳ھ میں حج کیا اور کابل پہنچ کر پھر مطالعہ میں مشغول ہو گئے۔ ان کی غیر معمولی ذہانت اور علمی قابلیت کا شہرہ سُن کر امیرِ کابل نے انہیں امورِ مملکت میں دخیل کیا مگر کچھ عرصہ بعد اس کو یہ معلوم ہوا کہ سید صاحب تو ایک کوہِ آتش فشاں ہیں (سید صاحب ابتدائے عمر سے "ملوکیت" کے خلاف تھے اور انہوں نے ساری عمر ملوکیت کے خلاف جہاد کیا) اس لئے ۱۲۸۵ھ / ۱۸۶۹ء میں اُن کو (اُن کی حق گوئی، حق پژوہی اور حق طلبی کے جرمِ عظیم میں جو ملوکیت کی بارگاہ میں ہمیشہ سے ناقابلِ معافی رہا ہے) جلاوطن کر دیا۔

سید صاحب کابل سے ہندوستان آئے مگر انگریز ایسے شخص کی موجودگی کو کیسے برداشت کر سکتے تھے؟ انہوں نے چند ماہ کے بعد اس مردِ مومن کو مصر پہنچا دیا۔ یہاں پہنچ کر سید صاحب کو جامع ازہر کے معلمین اور

متعلمین کے سامنے اپنی علمی قابلیت کے اظہار کا موقع ملا۔ طلبہ کے علاوہ اساتذہ بھی ان کے گرویدہ ہو گئے۔ انہی میں مفتی محمد عبدہٗ بھی تھے جو آگے چل کر سید صاحب کے دستِ راست رفیقِ خاص اور جانشین بنے۔ چند ماہ کے قیام کے بعد سید صاحب قسطنطنیہ گئے مگر کچھ عرصہ کے بعد مصری طلبہ اور علماء کے اصرار پر پھر قاہرہ واپس آئے اور اپنی خداداد قابلیت (تدریس، تحریر اور تقریر) کی بدولت تمام اہلِ علم کا مرجع بن گئے۔

ان کی روز افزوں شہرت اور مقبولیت سے خوفزدہ ہو کر اسمٰعیل پاشا خدیو مصر نے ان کو اپنے ملک سے جلا وطن کر دیا۔ چنانچہ سید صاحب ۱۲۹۶ھ/۱۸۷۹ء میں سہ بارہ ہندوستان آئے۔ انگریزوں نے انہیں حیدرآباد (دکن) میں نظربند کر دیا۔ اسی دوران میں انہوں نے فارسی زبان میں ایک بلند پایہ مقالہ مادیت کے رد میں لکھا جس کا ترجمہ "ردِ نیچریت" کے نام سے اردو میں شائع ہوا۔

۱۳۰۲ھ/۱۸۸۵ء میں انگریزوں نے انہیں اس شرط پر آزاد کیا کہ یورپ کے کسی ملک میں قیام کر لیں، چنانچہ سید صاحب ہندوستان سے چل کر پیرس (فرانس) پہنچے اور یہاں تین سال قیام کیا۔ اس عرصہ میں انہوں نے فرنچ سیکھی اور اسلام کی حقانیت پر تقریروں کا سلسلہ شروع کیا۔ کچھ دنوں کے بعد مفتی محمد عبدہٗ بھی ان کی خدمت میں حاضر ہو گئے۔ یورپ کو اسلام سے آگاہ کرنے کے لئے سید صاحب نے ایک بلند پایہ ماہانہ رسالہ "عروۃ الوثقیٰ" جاری کیا جس کا نصف حصہ عربی میں اور نصف فرنچ میں شائع ہوتا تھا۔ چند ہی پرچے نکلے تھے کہ تمام یورپ اور عربی داں دنیا میں اس کا شہرہ ہو گیا۔ اس کی شہرت سے خوفزدہ ہو کر حکومت نے (جو جمہوری حکومت تھی) رسالہ کی اشاعت بند کر دی۔

جب ناصر الدین قاچار شاہ ایران، سیاحتِ انگلستان سے فارغ ہو کر پیرس آیا تو پہلی ہی ملاقات میں سید صاحب کا اس قدر گرویدہ ہو گیا کہ، بہ اصرار تمام انہیں اپنے ساتھ ایران لے گیا۔ اور اپنا مشیرِ خاص مقرر کیا مگر سید صاحب کی حق

گوئی اور مخالفوں کی ریشہ دوانیوں نے انہیں حسبِ دستور ایران کو خیرباد کہنے پر مجبور کر دیا۔

یہاں سے نکل کر سید صاحب لندن پہنچے کچھ عرصہ بعد زارِ روس کی دعوت پر سینٹ پیٹرزبرگ تشریف لے گئے، جہاں ابتداءً ان کی بڑی عزت کی گئی مگر کچھ عرصہ کے بعد سرزمینِ روس بھی ان کی متحمل نہ ہو سکی اور ۱۸۹۲ء میں سلطان عبدالحمید خاں نے انہیں قسطنطنیہ آنے کی دعوت دی۔ شروع میں تو سلطان نے ان کی غیر معمولی تکریم کی مگر ۲۔۳ سال کے بعد تعلقات کشیدہ ہو گئے۔

حق گوئی و بے باکی، آئینِ جوانمردی
اللہ کے شیروں کو آتی نہیں روباہی

۱۸۹۷ء میں ان کی گردن پر ایک دنبل نمودار ہوا۔ کہا جاتا ہے کہ سلطان کے ایماء سے جراح نے زہر آلود نشتر سے عملِ جراحی انجام دیا اور سید صاحب کی بیتاب روح، قفسِ عنصری سے آزاد ہو گئی۔

افسوس کہ اس مختصر نوٹ میں سید صاحب کے علمی اور عملی کمالات پر تبصرہ نہیں کر سکتا۔ وہ بلاشبہ بے نظیر شخصیت کے مالک تھے۔ تحریر اور تقریر دونوں میں یدِ طولیٰ رکھتے تھے۔ ان کی شخصیت میں ایسی جاذبیت تھی کہ جو شخص ان سے ملتا تھا ان کا کلمہ پڑھنے لگتا تھا۔ یوں تو ان کے کارنامے بہت سے ہیں مگر دو بہت نمایاں ہیں۔

ایک یہ کہ انہوں نے اپنی تحریر اور تقریر سے تمام دنیائے اسلام میں بیداری پیدا کر دی۔ آج مراکو سے لے کر ہندوستان تک دنیائے اسلام میں جس قدر بیداری کے آثار نظر آتے ہیں ان کی داغ بیل انہی نے ڈالی۔

دوسرا یہ کہ انہوں نے مسلمانوں اور غیر مسلموں دونوں کو اس حقیقت سے آگاہ کیا کہ قرآنِ حکیم سے بڑھ کر کوئی صحیفہ، کوئی ضابطہ، کوئی نظام، بنی آدم کی روحانی، اخلاقی، سیاسی اور مادی ترقی کا ضامن نہیں ہے۔ چنانچہ اقبالؔ نے اس حقیقت کو

آئندہ اوراق میں بڑی خوبی کے ساتھ واضح کیا ہے۔

سارا افسوس اس بات کا ہے کہ دنیائے اسلام نے نہ سیّد صاحب کو پہچانا اور نہ ان کے پیغام کو سمجھا اور نہ ان کی آواز پر لبیک کہا۔ یہی وجہ ہے کہ ایک مضمون میں انہوں نے اپنا دردِ دل اِن الفاظ میں بیان کیا:۔

ان المسلمین قد سقطت ھممھم، وناءت عزائمھم وماتت خواطرھم وقام شئ واحد فیھم وھو شھواتھم الخ

"اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ مسلمانوں کی ہمتیں زائل ہو چکی ہیں اور ان کے ارادوں اور ولولوں پر خواب مسلط ہو چکی ہے اور ان کے قلوب مردہ ہو چکے ہیں۔ بس ایک چیز ہے جو ان میں قائم ہو گئی ہے اور وہ ہے ان کی نفس پرستی۔

شاید یہی الفاظ اقبالؔ کے ذہن میں کارفرما تھے جب انہوں نے یہ شعر لکھا تھا:۔

بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے ۔۔۔ مسلماں نہیں راکھ کا ڈھیر ہے

سعید حلیم پاشا کے سوانح

پاشائے موصوف ۱۸۶۵ء میں بمقام قسطنطنیہ پیدا ہوئے تھے۔ ان کے والد شہزادہ ابراہیم حلیم پاشا محمد علی پاشا (بانئ خاندان خدیویہ مصر) کے دوسرے بیٹے تھے۔ توفیق پاشا خدیو مصر کے طرزِ عمل سے تنگ آ کر اہلِ مصر نے سعید حلیم پاشا کو تخت نشین کرنا چاہا۔ مگر انگریزوں نے مصریوں کی اس جائز آرزو کو پورا نہیں ہونے دیا۔ اور پاشائے موصوف کو ترکِ وطن پر مجبور کر دیا۔

۱۸۸۹ء میں وہ قسطنطنیہ آئے اور سلطان عبد الحمید خاں نے انہیں وزارت کا عہدہ عطا کیا۔ ۱۹۰۲ء میں انہیں پاشا کا لقب ملا۔ مگر جب ۱۹۰۵ء میں انہوں نے اس جماعت کی سرپرستی قبول کی جو ترکی میں اصلاح کی علمبردار تھی یعنی "انجمن اتحاد و ترقی" تو سلطان نے انہیں معزول کر دیا اور وہ مصر واپس چلے گئے۔

۱۸۰۹ء میں نوجوان ترکوں (انجمن اتحاد و ترقی) نے سلطان کو مجوزہ اصلاحات

نافذ کرنے پر مجبور کر دیا اور پاشائے موصوف کو مصر سے طلب کر کے اپنا رہنما بنا لیا چنانچہ ۱۹۱۱ء میں وہ کونسل آف اسٹیٹ کے صدر مقرر کئے گئے ۱۹۱۲ء میں انجمنِ اتحاد و ترقی کے صدر منتخب ہوئے اور قوم نے انہیں وزارتِ خارجہ کا عہدہ پیش کیا۔ اور ۱۹۱۳ء میں مارشل محمود شوکت پاشا کی شہادت کے بعد وہ ترکی کے وزیرِ اعظم مقرر ہوئے۔

۱۹۱۴ء میں جنگِ عظیم شروع ہوئی۔ انہوں نے غیر جانب دار رہنے کا فیصلہ کیا مگر جب انہیں یہ معلوم ہوا کہ روس نے انگریزوں سے خفیہ معاہدہ کیا ہے کہ ترکی خواہ غیر جانب دار رہے یا شریکِ جنگ ہو بہرحال اختتامِ جنگ کے بعد اسے اتحادیوں میں بطورِ غنیمت تقسیم کر دیا جائے تو مجبور ہو کر انھوں نے انگریزوں کے خلاف اعلانِ جنگ کر دیا۔

۱۹۱۹ء میں جب انگریز قسطنطنیہ پر قابض ہوئے تو انھوں نے پاشائے موصوف، اِن کے رفقاء پر مقدمہ چلایا اور ان کو مالٹا میں نظر بند کر دیا۔

ایک سال کے بعد جب قیدیوں کا تبادلہ ہوا تو پاشائے موصوف کو رہائی ملی اور وہ روم (اطالیہ) میں سکونت پذیر ہو گئے۔ ۶ر دسمبر ۱۹۲۱ء کو جب وہ شام کے وقت مکان واپس آئے تو گاڑی سے اتر رہے تھے کہ ایک خبیث ارمنی نوجوان نے ان کی پیشانی پر طمنچہ مارا جس سے ان کی فوری موت واقع ہو گئی۔ اس طرح اس شخص کی دُنیاوی زندگی کا خاتمہ ہو گیا جو اپنی دماغی اور قلبی صلاحیتوں اور اسلام دوستی کے اعتبار سے دُنیائے اسلام میں نہایت ارفع مقام کا مالک تھا۔

شاہی خاندان میں پیدا ہونے اور زر و جواہر کے گھوارے میں پرورش پانے کے باوجود پاشائے مرحوم میں وہ عیوب مطلق موجود نہ تھے جو اس طبقہ کے افراد کی زندگی کا جزو لاینفک ہو جاتے ہیں۔ قدرت نے انہیں ایک بلند پایہ مفکر کا دماغ اور ایک سچے مسلمان کا دل عطا کیا تھا۔ اور یہ دو خوبیاں ایسی ہیں کہ ان پر

دُنیا جہان کی خوبیاں نثار ہیں۔ وہ عربی، ترکی، فرنچ اور انگریزی چاروں زبانوں میں مہارتِ تامہ رکھتے تھے۔ ان کا دماغ ہر وقت قرآنِ مجید کے سمندر میں سے حقائق کے موتی نکالنے میں مصروف رہتا تھا اور ان کا دل، ملتِ بیضا کے غم میں گریہ ء مضطر رہتا تھا۔

سنہ ۱۹۱۷ء میں جب وہ وزارتِ عظمٰی کے عہدے سے سبکدوش ہوئے تو انہوں نے ترکی زبان میں "اسلام الشمق" تصنیف کی جس میں انہوں نے عقلی اور نقلی دلائل سے یہ ثابت کیا کہ اسلام بہترین ضابطہ ء حیات ہے۔ اس کتاب کو حیرت انگیز مقبولیت حاصل ہوئی اور عربی اور فارسی کے علاوہ یورپ کی کئی زبانوں میں اس کا ترجمہ کیا گیا۔

اپنی المناک شہادت سے چند ہفتے پہلے انہوں نے ایک فرنچ رسالہ میں ایک گرانقدر مقالہ شائع کیا تھا جس میں انہوں نے اپنی مذکورہ بالا کتاب کے اہم مباحث کو ملخصاً پیش کیا تھا۔ اور جس نکتہ کو خصوصیت کے ساتھ واضح کیا تھا وہ یہ تھا کہ "اسلامی دُنیا کے موجودہ انحطاط کا سبب یہ ہے کہ اصولِ اسلام کی عملی تعبیر غلط یا ناقص طریقہ پر پیش کی گئی ہے۔ لہٰذا اس انحطاط کے ازالہ کی صحیح صورت یہ ہے کہ ہم اصولِ اسلام کی تعبیر صحیح طریق پر کریں۔ یورپ کی کورانہ تقلید ہمارے مرض کا ازالہ کرنے کے بجائے اس میں اضافہ کر دے گی۔

اس مقالہ کا ترجمہ مسٹر محمد پکتھال مرحوم نے انگریزی میں کیا تھا اور یہ مضمون جنوری سنہ ۱۹۲۷ء کے "اسلامک کلچر" میں شائع ہوا تھا۔ اسی زمانہ میں جمیعتہ دعوۃ و تبلیغِ اسلام انبالہ نے اس کا ترجمہ اردو میں شائع کیا تھا۔

میں نے یہ مضمون سب سے پہلے سنہ ۱۹۲۷ء میں پڑھا تھا۔ اس کے بعد سنہ ۱۹۳۵ء میں دوسری مرتبہ پڑھا جب اسے ایک ٹریکٹ کی شکل میں شائع کیا گیا۔ تیسری مرتبہ سنہ ۱۹۴۰ء میں پڑھا جب اس کا اردو ترجمہ دوسری مرتبہ ایک ٹریکٹ کی صورت میں شائع ہوا۔

اگرچہ یہ مضمون سنہ ۱۹۲۱ء میں لکھا گیا تھا لیکن مرورِ ایام سے اس کی افادیت اور اہمیت اور قیمت میں کسی قسم کی کمی واقع نہیں ہوئی۔ کیونکہ جو حقائق اس میں بیان کئے گئے ہیں ان کا سرچشمہ قرآنِ حکیم اور احادیثِ نبوی ہیں۔

مجھے افسوس ہے کہ دلی آرزو کے باوجود محض اس شرح کی ضخامت بڑھ جانے کے خوف سے میں اس زریں مقالہ کو لفظ بلفظ نقل نہیں کر سکتا، تاہم ناظرین کی آگاہی کے لئے اس کا خاکہ ذیل میں درج کئے دیتا ہوں:

تمہید

۱۔ دینِ اسلام، دین، سیاست، تمدن، اخلاق اور معاشرت کا مکمل دستور العمل ہے جو انفرادی اور اجتماعی زندگی کے تمام شعبوں پر حاوی ہے۔

۲۔ اس کا ماخذ، عقیدۂ توحید باری تعالیٰ ہے۔

۳۔ جس طرح اسلام سے منحرف ہو کر ابدی فوز و فلاح (نجات) ناممکن ہے اسی طرح تمدنی نجات بھی حاصل نہیں ہو سکتی۔

۴۔ اسلامی دنیا کے تمام شوارع کی منزلِ مقصود "مکہ مکرمہ" ہے۔

۵۔ مسیحی دنیا اور اسلامی دنیا کے افکار و خیالات، مقاصد و مرغوبات اور تدابیر و ضروریات میں اتنا ہی فرق ہے جتنا روما، اور مکہ معظمہ میں۔

۶۔ مسیحی دنیا کا ضابطۂ قوانین جو اس نے اپنی سیاسی اور تمدنی ضروریات کے لئے وضع کیا ہے ہمارے لئے ہرگز قابلِ قبول نہیں ہو سکتا، خواہ ہم اس میں کتنی ہی ترمیم کیوں نہ کریں۔ وجہ یہ ہے کہ دونوں ملتوں میں اصولی اور بنیادی اختلاف ہے۔

۷۔ جو مسلمان جو مغربی تمدن کے اختیار کر لینے کو ملتِ اسلامیہ کی ترقی کا ذریعہ سمجھتے ہیں، شدید غلط فہمی میں مبتلا ہیں، اور یہ غلط فہمی اغیار کے تسلط کا نتیجہ ہے، جس نے ان کے اندر بے ربطیٔ افکار اور پراگندگیٔ خیالات پیدا کر دی ہے۔

۸۔ مسیحی ممالک تو خود، اسلامی دستورِ حیات سے استفادہ کے محتاج ہیں، وہ خود ہمارے دست نگر ہیں، ہمیں کیا دے سکتے ہیں!

۹۔ دُنیائے اسلام کی اصلاح کی اگر کوئی صورت ہے تو صرف یہ کہ مسلمان اپنے دین کو سمجھیں اور اس پر عمل کریں۔

اسلام کے اصولِ معاشرت

۱۔ اسلامی معاشرت کی بنیاد اس عقیدہ پر ہے کہ شریعت کے احکام اٹل ہیں۔ اسلامی تمدن وہ ہے جو شریعت پر مبنی ہو۔

۲۔ شریعتِ اسلامیہ اُن فطری حقائق کا خلاصہ ہے جو سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر بذریعہ وحی منکشف ہوئے۔ لہٰذا شریعت کی حکومت کا مفہوم یہ ہے کہ ہم اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی اُن قوانین کے مطابق بسر کریں، جن کا ماخذ خود فطرت ہے۔ [لے]

۳۔ شریعت کا قانون نافذ کر کے دینِ اسلام نے حقیقی حریّت، مساوات اور اخوت کی بنیاد قائم کر دی، اور اس طرح تمدّن کا اعلیٰ اور افضل تخیّل پیدا کر دیا۔

۴۔ دینِ اسلام نے اس حقیقت کو واضح کر دیا ہے کہ کوئی شخص دوسروں کے ساختہ پرداختہ قوانین کی اتباع پر مجبور نہیں ہے، کیونکہ ان قوانین میں لامحالہ انسانوں کے ذاتی میلانات کو دخل ہو گا جن کو قبول کرنے کے لئے ازروئے عقل کوئی انسان مجبور نہیں ہے۔ کسی انسان کو کیا حق حاصل ہے کہ وہ اپنے خیالات دوسروں پر ٹھونسے؟

۵۔ انسان پر، ازروئے عقل، صرف اپنے خالق کے قوانین کی اطاعت فرض ہے۔

لے شرع برخیز د ز اعماقِ حیات   روشن از نورش نظامِ کائنات

۶۔ اسلام ہی نے دُنیا کی تاریخ میں سب سے پہلے حکومت کا صحیح تصوّر پیش کیا یعنی یہ کہ حکومت کا سرچشمہ صرف خدا کی ذات ہے۔ فرمانروائی کا حق صرف اسی کو حاصل ہے۔[1]

۷۔ اسلام نے اس باطل تصوّر کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ کر دیا کہ انسان کی عقل زندگی کی پرپیچ راہوں میں صحیح رہنمائی کر سکتی ہے۔ انسانی عقل کے وضع کردہ قوانین کا نتیجہ ہمیشہ ایک ظالم اور جابر حکومت کی شکل میں ظاہر ہوا جس کی وجہ سے انسان، انسان کا غلام (انسان پرست) بن گیا۔

۸۔ شریعتِ اسلامیہ کا اتباع بنی آدم پر اس لئے فرض ہے کہ وہ ہمیں اُن پاکیزہ قوانین سے بہرہ ور کرتی ہے جو خدا نے ہماری ترقی کے لئے معیّن فرمائے ہیں اسی لئے حق تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا کہ وہ ہمیں حق تعالیٰ کے منشاء سے آگاہ فرما دیں۔

۹۔ عقلیت نے انسان کو گمراہ اور اس کے دماغ کو معطّل اور اس کی نشوونما کو مسدود کر دیا تھا۔ یہ اسلام کا احسانِ عظیم ہے کہ اس نے ہمیں صحیح اصول سے آگاہ کر کے ہماری فکر و عمل کی دُنیا میں انقلاب برپا کر دیا۔[2] یعنی ہمیں انسانوں کی غلامی سے آزادی عطا کی۔

۱۰۔ شریعت کا سرچشمہ وحیِ الٰہی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ انسان خود اپنا نفع یا نقصان پورے طور سے نہیں سمجھ سکتا۔ اور اگر کسی حد تک سمجھ بھی سکتا ہے تو صرف اپنا۔ دوسروں کا نفع نقصان ہرگز نہیں سمجھ سکتا۔[3]

---

[1] سروری زیبا فقط اس ذاتِ بےہمتا کو ہے
حکمراں ہے اک وہی باقی بتانِ آذری (اقبالؔ)

[2] اس سے بڑھ کر ہو گا کیا فکر و عمل کا انقلاب
بادشاہوں کی نہیں اللہ کی ہے یہ زمیں (اقبالؔ)

[3] وحیِ حق بینندۂ سودِ ہمہ ، در نگاہش سود و بہبودِ ہمہ (اقبالؔ)

۱۱۔ اسلام کی رُو سے بنی آدم کا فطری تمدن صرف وہ ہو سکتا ہے جو شریعتِ حقّہ کی فرمانروائی پر مبنی ہو، اور اس تمدن کی بقاء کا انحصار اُس حکومت پر ہے جس کا ماخذ خود قرآن حکیم ہے۔ یہ صر   اس لئے ناگریز ہے کہ انسانی تحقیق سے منشائے ایزدی کے موافق کوئی ماخذ دریافت نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بات عقل کی دسترس سے بالاتر ہے۔

۱۲۔ شریعتِ اسلامیہ کی تعلیم یہ ہے کہ خوشحالی اور ترقی اور کامیابی سب کچھ حق تعالیٰ کی مرضی پر چلنے سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اسلام نے اس حقیقت کو بھی واضح کر دیا ہے کہ صرف اخلاقِ حسنہ سے جو خوشحالی میسّر آ سکتی ہے وہ نامکمل ہے اگر ان کے ساتھ ساتھ انسان، دُنیادی قوانین (سائنس) کا علم بھی حاصل نہ کرے۔

قوم کی فرمانروائی

۱۔ ان اسلامی اصولوں کی برتری اور فضیلت کے باوجود مسلمانوں کا طرزِ فکر اس دور میں، کچھ ایسا فاسد ہو گیا کہ وہ جمہوریت کو شریعت کی حکومت پر ترجیح دینے لگے ہیں حالانکہ جمہوری حکومت کا جس ملک میں بھی تجربہ کیا گیا وہ غیر نافع ہی ثابت ہوئی۔ [۱]

۲۔ جمہوریت بھی اسی طرح باطل اور غلط ہے جس طرح ملوکیت یا کلیسائیت ان سب کی تہہ میں ایک ہی چیز ہے یعنی دوسروں پر جبر اور قہر۔ فرمانروائی کی ان تمام صورتوں کا نتیجہ ہمیشہ طبقاتی کشمکش اور باہمی منافرت کی شکل میں ظاہر ہوا ہے [۲]

۳۔ وہ شئے جسے جمہور یا قوم کی مرضی قرار دیا جاتا ہے دراصل تعدادِ غالب

۱۔ گریز از طرزِ جمہوری غلامِ پختہ کارے شو
کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانی نمی آید (اقبالؔ)

۲۔ دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری (اقبالؔ)

(میجارٹی) کی مرضی ہوتی ہے، جس کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ قوم کی اکثریت کو (خواہ وہ ۵۱ اور ۴۹ کا تناسب رکھتی ہو) اقلیت پر حکمرانی کا حق حاصل ہے۔ اور یہ بات درپردہ وہی غلط بات ہے کہ انسان انسان پر حکومت کر سکتا ہے۔ اور ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ خدا کے علاوہ کسی انسان کو دوسروں پر حکومت کا حق حاصل نہیں ہے۔

شریعت کی فرمانروائی کے نتائج

شریعت کی فرمانروائی کا اصول تسلیم کر لینے سے حسبِ ذیل اہم نتائج پیدا ہوتے ہیں:۔

۱۔ انسانی تمدن اور معاشرت کی پوری عمارت بالکل نئی بنیادوں پر تعمیر ہوتی ہے۔ اسی لئے اسلامی تمدن تمام تمدنوں سے متمیز ہے۔

۲۔ اسلام نے ایسا تمدن وضع کیا ہے (اس سے ہماری مراد نظامِ معاشرت ہے) جو حریت، اخوت اور مساوات پر مبنی ہے۔ یہی اس کے اجزائے ترکیبی ہیں۔

۳۔ اسی لئے اس نظام میں طبقاتی کشمکش پیدا نہیں ہو سکتی۔ اسلام نے تمام طبقات کو مٹا کر صرف ایک طبقہ پیدا کیا، جس کا نام ہے جماعتِ صالحین۔

۴۔ اس نظام نے بنی نوعِ آدم میں خالص اور حقیقی رشتۂ اتحاد قائم کیا۔

۵۔ تمام قوموں کو ایک قوم بنا دیا جسے اسلامی برادری کہتے ہیں اور اس برادری میں رومی، حبشی، عربی اور عجمی سب "ملتِ واحدہ" بن گئے۔

۶۔ تمام اقوام کو ایک مستقل اور واضح نصب العین عطا کیا یعنی اللہ تعالیٰ کے لئے جینا اور اسی کے لئے مرنا[1]۔

---

[1] مردہ؟ از یک نگاہے زندہ شو
بگذر از بے مرکزی، پائندہ شو

۷۔ اسلام نے حکومت کو قابلِ خوف ہونے کے ساتھ ساتھ ایک لائقِ احترام اور محبوب شئے بھی بنادیا۔ اس کی محبوبیت کا سبب یہ ہے کہ وہ شریعت ہی کی ساختہ پرداختہ ہے اُس کی خادمہ اور اس کے احکام کو نافذ کرنے کا ذریعہ ہے۔

۸۔ چونکہ حکومتِ اسلامیہ، دراصل شریعتِ اسلامیہ کے احکام کو نافذ کرنے کا آلہ ہے اس لئے وہ اخلاقی اور تمدنی حقائق کی علمبردار بھی بن گئی۔ اور مسلمانوں میں اسے عزت بھی حاصل ہو گئی۔ ظالم حکمرانوں کی بدعنوانیوں سے اس کی عزت میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی کیونکہ مسلمانوں نے ہمیشہ افراد کی بدکاریوں کو انہی کی ذات سے منسوب کیا۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ شریعت کی فرمانروائی نے تمدن کا وہ پاکیزہ اور اعلیٰ نظام پیدا کیا جس نے بنی آدم کی انفرادی اور اجتماعی دونوں قسم کی کامیابیوں کا دروازہ کھول دیا۔

عہدِ انحطاط

پچھلی تین صدیوں سے ملتِ اسلامیہ مسلسل رو بانحطاط ہے[1] اور چونکہ مسلمانوں کے عقائد میں کوئی خلل واقع نہیں ہوا ہے اس لئے ان کے زوال کا سبب بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ وہ اپنے فرائضِ منصبی کو پہچاننے اور ان کو صحیح طور پر ادا کرنے کی قابلیت سے محروم ہو گئے۔

۲۔ اس عدم قابلیت کا باعث اِن کی جہالت ہے یعنی انہوں نے صدیوں سے سائنس کے مطالعہ اور سائنٹفک تجربات کو اپنی زندگی سے خارج کر دیا ہے۔

۳۔ اس لئے وہ ان قوموں کا مقابلہ نہ کر سکے جنہوں نے سائنس کا مطالعہ کر کے اپنی مادی طاقت میں اضافہ کر لیا تھا۔

---

[1] تین سو سال سے ہیں ہند کے میخانے بند
اب مناسب ہے ترا فیض ہو عام اے ساقی

۴۔ نتیجہ یہ نکلا کہ وہ اِن قوموں کے غلام ہو گئے یعنی
(ا) جہالت سے سیاسی زوال رونما ہوا
(ب) سیاسی زوال سے مادّی (معاشی) حالت میں خرابیاں پیدا ہوئیں
(ج) اِن خرابیوں کا نتیجہ، افلاس کی شکل میں ظاہر ہوا [۱]
(د) مفلسی تمام اخلاقی عیوب کی بنیاد ہے۔

۵۔ واضح ہو کہ معاشی فارغ البالی اور خوش حالی صرف اُن لوگوں کے لئے ہے جو فطرت کو مسخر کر سکیں اور تسخیرِ فطرت کا ذریعہ علم ہے جسے موجودہ اصطلاح میں سائنس کہتے ہیں۔ [۲]

۶۔ چونکہ مسلمانوں کا انحطاط صرف مادّی معاشی اور اقتصادی ہے اس لئے نہ تو مایوس ہونے کی ضرورت ہے اور نہ غیروں کے سامنے دستِ سوال دراز کرنے کی حاجت ہے چونکہ انحطاط کا باعث خود مسلمانوں کا غلط طرزِ عمل ہے (علوم و فنون عصری کی طرف سے بے اعتنائی) اس لئے ہمیں اپنا طرزِ عمل صحیح کر لینا چاہیئے، ہم دوبارہ اپنی عظمتِ رفتہ کو حاصل کر سکتے ہیں۔

۷۔ چونکہ یہ علوم و فنون (طبیعات، کیمیا، علم الحیوٰۃ وغیرہ) اس وقت اہلِ یورپ کے قبضہ میں ہیں اس لئے ہمیں لازم ہے کہ جلد از جلد اُن سے اِن علوم کو اسی طرح حاصل کر لیں جس طرح کسی زمانہ میں انھوں نے ہم سے حاصل کئے تھے۔

---

[۱] اسی لئے سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں متنبہ فرمایا:۔
(ا) الفقر سواد الوجہ فی الدارین۔ مفلسی دونوں جہانوں میں روسیاہی کا موجب ہے۔
(ب) کاد الفقر ان یکون کفرا۔ اکثر اوقات افلاس انسانوں کو کفر کی طرف لیجاتا ہے۔

[۲] قوتِ افرنگ از علم و فن است
از ہمیں آتش چراغش روشن است (اقبال)

۸۔ یہ بات ملحوظِ خاطر رہے کہ ہمیں اہلِ یورپ سے صرف علومِ جدیدہ حاصل کرنا ہیں۔ اُن کی تہذیب سے ہمیں بکلی اجتناب کرنا چاہیئے [لے] نیز ہمیں اپنے معاشی اور اقتصادی نظام کی تشکیل اور درستی، اپنے اصولِ فقہ کے ذریعہ سے کرنی چاہیئے جس کی بنیاد قرآن اور سنّت پر ہے۔

۹۔ مسلمانوں کو مطلق ضرورت نہیں ہے کہ وہ یورپ کے اخلاقی تمدّنی اور معاشی اصول اختیار کریں یا ان کو شریعتِ اسلامیہ پر ترجیح دیں۔ قوانینِ شرعیہ، یورپ کے وضع کردہ اصول پر بہر نوع فوقیت رکھتے ہیں۔ شریعت سے روگردانی کے بجائے ہمیں شریعت پر عمل کرنے کی ضرورت ہے۔

یہ ایک نہایت مجمل، مختصر اور سرسری خاکہ ہے کہ اُس پُر مغز اور عالمانہ مقالہ کا جو پاشائے موصوف کی شہادت سے چند روز پہلے، پیرس کے مشہور رسالہ "شرق وغرب" میں شائع ہوا تھا، اور جس نے تمام علماء اور حکماء سے خراجِ تحسین وصول کیا تھا۔

میں اپنے ناظرین سے دوبارہ معذرت خواہ ہوں کہ بخوفِ طوالت اس قیمتی مضمون کو من وعن نقل نہیں کر سکتا تاہم جو ملخص میں نے درج کیا ہے اس سے دو [۲] باتیں بالکل عیاں ہیں:۔

(۱) پاشائے مرحوم نے دینِ اسلام کی بہترین تشریح کی ہے۔

(۲) اقبالؒ نے بھی اپنی تصانیف میں کم وبیش یہی خیالات ظاہر کئے ہیں چنانچہ میں نے حاشیہ میں چند اشعار نقل کر دیئے ہیں جن سے دونوں کے افکار میں مماثلت واضح ہو سکتی ہے۔

کم وبیش یہی خیالات، علامہ جمال الدین افغانیؒ نے پیش کئے تھے۔

لے
لیکن از تہذیبِ لادینی گریز
زانکہ او با اہلِ حق دارد ستیز

جو چیز اقبالؔ کو ان حضرات سے متمیّز کرتی ہے وہ یہ ہے کہ اقبالؔ چونکہ ایک فلسفی یا مفکّر تھے اس لئے انہوں نے انہی افکار کو فلسفیانہ انداز میں پیش کیا اور چونکہ وہ ایک بلند پایہ شاعر بھی تھے۔ اس لئے یہی افکار شعر کے قالب میں آکر "دو آتشہ" بن گئے۔ ورنہ جہاں تک بنیادی تصورات کا سوال ہے تینوں یک زبان ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان سب تصوّرات کا سر چشمہ ایک ہی ہے یعنی قرآنِ حکیم۔

زیارتِ ارواحِ جمال الدین افغانیؒ و سعید حلیم پاشا

مشتِ خاکے کارِ خود را بردہ پیش
در تماشائے تجلی ہائے خویش!

یا من افتادم بدامِ ہست و بود
یا بدامِ من اسیر آمد وجود!

اندریں نیلی تتق چاک از من است؟
من ز افلاکم کہ افلاک از من است؟

یا ضمیرم را فلک در بر گرفت
یا ضمیرِ من فلک را در گرفت!

اندرون است ایں کہ بیرون است؟ چیست؟
آنچہ می بیند نگہ چون است؟ چیست؟

پر زدم بر آسمانے دیگرے
پیشِ خود دیدم جہانے دیگرے

عالمے با کوہ و دشت و بحر و بر
عالمے از خاکِ ما دیرینہ تر

عالمے از ابرکے، بالیدۂ
دستبردِ آدمے نادیدۂ

نقشہا نابستہ بر لوحِ وجود
خردہ گیرِ فطرت آنجا کس نبود!

من بہ رومی گفتم ایں صحرا خوش است
در کہستاں شورشِ دریا خوش است

من نیابم از حیات ایں جا نشاں
از کجا می آید آوازِ اذاں؟

گفت رومیؒ ایں مقامِ اولیاست
آشنا ایں خاکداں با خاکِ ماست

بوالبشر چوں رخت از فردوس بست — یک دو روزے اندریں عالم نشست
ایں فضاہا سوزِ آہش دیدہ است — نالہ ہائے صبحگاہش دیدہ است
زائرانِ ایں مقامِ ارجمند — پاک مرداں از مقاماتِ بلند
پاک مرداں چوں فضیلؔ و بوسعیدؔ — عارفاں مثلِ جنیدؔ و بایزیدؔ

خیز تا ما را نماز آید بدست
یک دو دم سوز و گداز آید بدست"

رفتم و دیدم دو مرد اندر قیام — مقتدی تاتار و افغانی امام
پیرِ رومیؔ ہر زماں اندر حضور — طلعتش برتافت از ذوق و سرور
گفت "مشرق زیں دو کس بہتر نزاد — ناخنِ شاں عقدہ ہائے ما کشاد
سیّد السادات مولانا جمالؔ — زندہ از گفتارِ او سنگ و سفال
ترکِ سالار آں حلیمِ دردمند — فکرِ او مثلِ مقامِ او بلند

با چنیں مرداں دو رکعت طاعت است
ورنہ آں کارے کہ مزدش جنت است"

قرأتِ آں پیر مردے سخت کوش — سورۂ والنجم و آں دشتِ خموش!
قرأتے کز وے خلیلؔ آید بوجد — روحِ پاکِ جبرئیلؔ آید بوجد!
دل ازو در سینہ گردد ناصبور — شورِ الا اللہ خیزد از قبور!
اضطرابِ شعلہ بخشد دود را — سوز و مستی می دہد داؤدؔ را

آشکارا ہر غیاب از قرأتش
بے حجاب ام الکتاب از قرأتش!

من ز جابر خاستم بعد از نماز — دستِ او بوسیدم از راہِ نیاز
گفت رومیؔ "ذرۂ گردوں نوردے — در دلِ او یک جہانِ سوز و درد!
چشم جز بر خویشتن نکشادۂ — دل بکس نا دادۂ آزادۂ

تند سیر اندر فراخائے وجود
من ز شوخی گویم او را زندہ رود"

تمہید:۔ ان حضرات سے ملاقات کا حال بیان کرنے سے پہلے اقبال نے ایک موزوں تمہید درج کی ہے جس میں پانچ بند ہیں:۔

پہلا بند کہتے ہیں کہ اگرچہ انسان بظاہر ایک مشتِ خاک ہے لیکن اگر وہ اپنی ذاتی تجلیات سے بہرہ اندوز ہو سکے (اگر وہ اپنی روحانی طاقتوں کو بروئے کار لا سکے) تو وہ روحانیت کے مقاماتِ عالیہ بآسانی طے کر سکتا ہے۔ (کارِ خود را پیش بردن بمعنی کامیاب شدن)

دوسرا شعر:۔ یہ استفہامیہ انداز اقبال نے اس لئے اختیار کیا ہے کہ قارئین کی توجہ اس اہم مسئلہ کی طرف مبذول ہو سکے، ورنہ مطلب واضح ہے کہ وجود میرے دام میں اسیر ہو گیا یعنی جب انسان زمان و مکان کو مسخر کر لیتا ہے اور یہ تسخیر عشق کے ذریعہ سے ممکن ہے، تو وجود (عالمِ کون و فساد) اس کے دستِ تصرف میں آجاتا ہے۔

تیسرا شعر:۔ نیلی تتق کنایہ ہے آسمان سے۔ اس کا مطلب بھی وہی ہے کہ "افلاک از من است" یعنی عاشق میں یہ طاقت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ اس آسمان کو چاک کر سکتا ہے (عالمِ علوی کی سیاحت کر سکتا ہے) وجہ یہ ہے کہ انسان، کائنات (افلاک) کے لئے نہیں ہے یعنی اس کا خادم نہیں ہے بلکہ یہ کائنات، انسان کی خادم ہے"

چوتھا شعر:۔ میرے ضمیر کو فلک نے اپنی آغوش میں لے لیا میرے ضمیر نے فلک کو اپنی آغوش میں لے لیا؟ یہ شعر بھی اسی انداز میں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ انسان کے ضمیر (قلب) میں اس قدر وسعت ہے کہ ساری کائنات اس میں سما سکتی ہے۔ اس مضمون کو ہم قبل ازیں واضح کر چکے ہیں کہ قلبِ مومن کی وسعت غیر متناہی ہے:۔

یکے بر دل نظر وا کن کہ بینی
یم ایام در یک جام غرق است
(اقبال)

ملا گوید کہ بر فلک شد احمدؐ
سرمد گوید فلک بہ احمدؐ در شد (سرمدؒ)

پانچواں شعر:۔ یہ کائنات اندر ہے یا باہر ہے؟ اور جو کچھ ہم دیکھتے ہیں اس کی حقیقت کیا ہے؟ بظاہر یہ شعر بہت آسان ہے مگر اس کی شرح کے لئے ایک دفتر درکار ہے کیونکہ اس میں اقبالؔ نے تصوف کا فلسفہ اس انداز سے بیان کیا ہے کہ دریا کو کوزہ میں بند کر دیا ہے۔

اقبالؔ کا مطلب یہ ہے کہ یہ کائنات کوئی مستقل وجود نہیں رکھتی۔ یہ ہمارے ہی اندرونی احساسات ہیں جو خارج میں متشکل ہو گئے ہیں۔ چونکہ ہم موجود ہیں اس لئے یہ بھی محسوس ہوتی ہے۔ اگر ہم نہ ہوں تو اس کا وجود بھی متحقق نہیں ہو سکتا۔

ہستی و نیستی از دیدن و نادیدنِ من
چہ زمان و چہ مکاں شوخیٔ افکارِ من است (اقبالؔ)

اسی حقیقت کو مرشدِ رومیؒ نے یوں بیان کیا ہے:۔

قالب از ما ہست شد نے ما ازو
بادہ از ما مست شد نے ما ازو

یعنی کائنات کی ہستی ہماری وجہ سے ہے اور شراب میں جو کچھ مستی ہے اس کا باعث بھی ہماری ذات ہے۔ دراصل نہ کائنات کی کوئی ہستی ہے اور نہ شراب میں کوئی مستی ہے یہ سب نفسِ مدرک کے کرشمے ہیں۔ یہ کائنات ہمارے ہی پندار کا صنم خانہ ہے۔

ایں جہاں چیست؟ صنم خانۂ پندار من است
جلوۂ او گروِ دیدۂ بیدار من است

اقبالؔ کا مطلب ان اشعار سے اس جگہ دراصل فلسفہ طرازی نہیں ہے بلکہ ناظرین کو اس حقیقت سے آگاہ کرنا ہے کہ اگر انسان، مسلکِ عشق اختیار کر لے تو۔

۱- تجلی ہائے خویش کی بدولت، روحانی عروج حاصل کر سکتا ہے۔

۲- وجود (کائنات یا عالم) کو اپنے دام میں اسیر کر سکتا ہے۔[1]

۳- اس نیلی رداق کو چاک کر سکتا ہے۔

۴- بلکہ ساری کائنات پر متصرف ہو سکتا ہے۔

پانچویں شعر میں ان حیرت انگیز باتوں کی وجہ بیان کر دی ہے کہ باہر جو کچھ ہے وہ ہمارے ہی اندرونی احساسات کا تمثل ہے۔ جو نظر آتا ہے اس کی بذاتِ خود کوئی حقیقت نہیں ہے۔

اس فلسفیانہ تمہید کے بعد کہتے ہیں کہ فلکِ قمر سے چل کر میں آسمانِ دیگر (فلکِ عطارد) پر پہنچا۔ یہ ایسا عالم ہے جس میں ہمارے عالم کی طرح "کوہ و دشت و بحر و بر" سب موجود ہیں۔ اور یہ وہ عالم ہے جو ابر یا سحاب کی ابتدائی شکل (گیس یا غاز) سے نشوونما پا کر اس حالت کو پہنچا۔

اس عالم کو آدم نے مسخر نہیں کیا یعنی وہاں انسان آباد نہیں ہے۔ یہاں "لوحِ وجود" پر کوئی نقش نظر نہیں آیا۔ یعنی کوئی آدمی نہیں ملا۔ یہاں کوئی ہستی ایسی نہیں جو فطرت پر معترض ہو سکے۔ یعنی یہاں ذی عقل افراد نہیں بستے۔

دوسرا بند میں نے مرشدِ رومیؒ سے کہا کہ یہ مقام تو بہت دلچسپ ہے! اور قدرتی مناظر بھی بہت حسین ہیں یہاں زندگی کے آثار نہیں نظر نہیں آتے۔ پھر یہ اذان کی آواز کہاں سے آ رہی ہے؟

مرشد نے جواب دیا کہ تم نہیں جانتے یہ "مقامِ اولیاء" ہے۔ جب حضرت

---

[1] اقبالؔ کی رائے میں جہان کو اسیر کرنا ہی حیات کی علتِ غائی ہے۔

حیات چیست؟ جہاں را اسیر جاں کردن
تو خود اسیرِ جہانی! کجا توانی کرد؟

آدمؑ فردوس سے رخصت ہوئے تو انھوں نے چند روز کے لئے یہاں قیام کیا تھا۔ اس لئے اس کرّہ کی فضا میں ابھی تک ان آہوں کا سوز کارفرما ہے۔ یہاں اکثر بزرگانِ دین مثلاً حضرت فضیلؒ، حضرت ابو سعید ابوالخیرؒ، حضرت جنید بغدادیؒ اور حضرت بایزید بسطامیؒ روحانی فیض حاصل کرنے کے لئے آتے رہتے ہیں۔ آؤ چلو نماز با جماعت ادا کریں تاکہ ہمیں بھی کچھ دیر کے لئے سوز و گداز کی نعمت حاصل ہو جائے۔

تیسرا بند میں نے دیکھا کہ دو آدمی نماز پڑھ رہے ہیں۔ تاتاری (سعید حلیم) مقتدی تھے اور افغانی (سید جمال الدین) امامت کر رہے تھے۔ یہ منظر دیکھ کر مرشد رومیؒ کی پیشانی ذوق و سرور سے چمکنے لگی (پیر رومیؒ کی شان یہ ہے کہ انہیں ہر وقت معیتِ الٰہی (حضور) نصیب ہے) انھوں نے مجھ سے کہا:۔

"اے اقبالؔ! ایشیا (مشرق) میں ان دو آدمیوں سے بہتر (انیسویں صدی میں) کوئی شخص پیدا نہیں ہوا۔ انہوں نے اپنی دینی فراست اور ذاتی قابلیت کی بدولت ہمارے تمام سیاسی تمدنی اور معاشی مسائل کا صحیح حل پیش کر دیا۔ ان میں سے ایک تو سید السادات مولٰنا جمال الدین افغانیؒ ہیں جن کی تقریر میں یہ جادو تھا کہ مردہ دلوں میں زندگی کی لہر دوڑ گئی[1] دوسرے سعید حلیم پاشا ہیں، ان کی

---

[1] سید صاحب اپنے عہد (انیسویں صدی) کے علم العلماء اور افضل الحکماء تھے بقول پروفیسر ایڈورڈ جی براؤن مؤلف "لٹریری ہسٹری آف پرشیا" وہ بیک وقت ایک بلند پایہ فلسفی، عالمِ دین، خطیب، صحافی، مدرّس، مصلحِ قوم، انقلاب آفریں اور سیاست دان تھے لیکن انہوں نے تصنیف و تالیف کی طرف توجہ نہیں کی۔ صرف ایک چھوٹا سا رسالہ "ردِّ نیچریت" اور چند وہ تحقیقی مضامین جو انہوں نے "عروۃ الوثقیٰ" میں لکھے تھے اُن کی یادگار باقی ہیں۔ انھوں نے مصر، ترکی، ایران اور دیگر اسلامی ممالک میں جس قدر بیداری پیدا کی وہ سب ان کی قوتِ تقریر (خطابت) کا نتیجہ تھی ۱۲

خصوصیت یہ ہے کہ وہ بیک وقت ایک بلند پایہ سیاست داں بھی ہیں اور عالی دماغ مفکر بھی۔ ایسے لوگوں کے ساتھ نماز پڑھنا بلا شبہ "طاعت" ہے یعنی احکام الٰہی کی اطاعت یا حقیقی عبادت جو اللہ کو خوش کرنے کے لیے کی جائے۔ ورنہ عموماً لوگ جنت کے حصول کے لئے عبادت کرتے ہیں۔

چوتھا بند اقبال نے لفظ "سخت کوش" میں افغانیؒ کی سیرت کے اہم پہلو کو واضح کیا ہے۔ ان کی پوری زندگی سخت کوشی کی ایک مسلسل داستان ہے اور یہ صفت ان میں محض اس لئے پیدا ہوئی کہ انھوں نے اقبال کی اصطلاح میں اپنی خودی کو مستحکم کر لیا تھا۔ ہم صرف ایک واقعہ بطور شہادت ذیل میں درج کرتے ہیں:۔

۱۸۸۹ء میں جب سید صاحب کی ملاقات شاہ ایران سے دوبارہ ہوئی تو اس نے التجا کی کہ آپ میرے ساتھ طہران چلیں۔ ابتداءً بڑی توقیر و تکریم کی مگر وزیر اعظم مرزا علی اصغر نے ازراہِ حسد، بادشاہ کو اس قدر بدظن کر دیا کہ انہیں اپنی جان کے لالے پڑ گئے چنانچہ وہ حظیرۂ شاہ عبد العظیم (نزد طہران) میں پناہ گزیں ہو گئے اور اس متبرک احاطہ میں سات ماہ تک رہے ایران میں یہ دستور تھا کہ جو شخص اس مزار کے احاطہ میں پناہ گزین ہو جاتا تھا اسے کوئی شخص گرفتار نہیں کر سکتا تھا۔ مگر وزیر اعظم کی انگیخت پر احسان فراموش بادشاہ نے انہیں اس درس گاہ سے گرفتار کرا لیا اور ان کی علالت اور ضعفِ جسمانی کے باوجود شدید موسم سرما میں انہیں پابزنجیر عام قیدیوں کی طرح طہران سے خانقان (ایرانی ترکی سرحد) تک لیجایا گیا۔ یہ طویل سفر انھوں نے پیادہ پا طے کیا مگر ان کی ہمت میں ذرہ برابر فرق نہیں آیا اور انھوں نے تمام راستے لوگوں کو بدستور حریت کا وہی سبق دیا جو ان کا مشغلۂ حیات بن چکا تھا۔

دوسرے مصرع میں اقبال نے قصداً سورۂ والنجم کا انتخاب کیا ہے کیونکہ اس سورت میں معراجِ نبوی کی طرف اشارات ہیں اور جاوید نامہ کا بنیادی

تصوف یہی ہے کہ انسان عشقِ رسولؐ کی بدولت زمان و مکان پر غالب آجائے تو اسے بھی بطفیل سرکارِ دو عالمؐ "معراج" نصیب ہو سکتی ہے۔

کہتے ہیں کہ علامہ افغانیؒ نے ایسی خوش الحانی کے ساتھ سورۃ والنجم کی تلاوت کی کہ اگر انبیاء اور ملائکہ سُن لیتے (ابراہیمؑ اور جبریلؑ) تو ان پر بھی حالتِ وجد طاری ہو جاتی۔

اِن کی قراءۃ ایسی تھی کہ اُسے سُن کر دل میں عشقِ الٰہی کا جذبہ موجزن ہونے لگے، اور مُردے سُن لیں تو وہ بھی کلمہ پڑھ کر اٹھ بیٹھیں! مُردہ (دِرد) دلوں میں زنارگی (شعلہ) کا اثر پیدا ہو جائے اور حد یہ ہے کہ خود حضرت داؤدؑ سُن لیں تو ان کے اندر بھی سوز و مستی کی کیفیت پیدا ہو جائے!

خلاصۂ کلام اینکہ افغانیؒ کی قراءۃ سے "غیب" آشکارا ہو گیا مطلب یہ ہے کہ اس کی تاثیر سے خدا کی ہستی پر یقین پیدا ہو گیا اور قرآن حکیم کی تعلیمات مجسم ہو کر سامنے آگئیں یعنی اسلام کی رُوح سے آگاہی حاصل ہو گئی۔

پانچواں بند نماز سے فارغ ہو کر میں نے افغانیؒ کے ہاتھوں کو بوسہ دیا انھوں نے رومیؒ سے پوچھا یہ کون ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ یہ بظاہر اک ذرہ (حقیر شخصیت) ہے مگر گردوں نورد (روحانیت کا طالب) ہے اس کے دل میں قوم کا اور دین کا بے اندازہ درد ہے۔ اس نے ساری عمر دوسروں کے آگے ہاتھ نہیں پھیلایا۔ دوسرے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ اس نے اپنی ساری عمر اپنی خودی کی اصلاح اور تربیت میں بسر کی ہے۔ اُس نے دُنیا میں کسی مادّی نتیجے سے دل نہیں لگایا۔

"آزاد" اصطلاح میں اس شخص کو کہتے ہیں کہ جو مادّی علائق سے بالاتر ہو وہ کائنات کے مطالعہ میں منہمک رہتا ہے اور میں اسے مزاحاً "زندہ رود" کہتا ہوں۔

افغانی

زندہ رود! از خاکدانِ ما بگوے | از زمین و آسمانِ ما بگوے
خاکی و چوں قدسیاں روشن بصر! | از مسلماناں بدہ ما را خبر!

یہ سن کر افغانی نے مجھ سے کہا کہ اے زندہ رود! تو اگرچہ خاکی ہے مگر فرشتوں کی مانند بصیرت رکھتا ہے! ع از مسلماناں بدہ ما را خبر!

زندہ رود

در ضمیرِ ملّتِ گیتی شکن | دیدہ ام آویزشِ دین و وطن!
رُوح در تن مُردہ از ضعفِ یقیں | نا اُمید از قوّتِ دینِ مبیں
ترک و ایران و عرب مستِ فرنگ | ہر کسے را در گلو شستِ فرنگ
مشرق از سلطانیِ مغرب خراب | اشتراک از دین و ملّت بُردہ تاب!

آج کل اُس ملّت کے ضمیر میں جو کبھی "گیتی شکن" تھی، دین و وطن کی جنگ برپا ہے یعنی سامانانِ عالم "وطنیت" کی لعنت میں گرفتار ہیں۔ انہوں نے اس لعنت کو اس لیے اختیار کیا کہ انہیں اسلام کی صداقت کا یقین نہیں ہے۔۔ ضعفِ یقین کی وجہ سے اِن کی رُوح مُردہ ہو گئی ہے اور وہ دینِ مبین کی قوت سے نا اُمید ہو چکے ہیں۔

ترکی، ایرانی، مصری، عربی، افغانی اور ہندی مسلمان سب فرنگی تہذیب وتمدن کے زیر اثر آچکے ہیں۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سب کے گلے میں "شستِ فرنگ" اٹکی ہوئی ہے۔ یعنی سب کے سب فرنگیوں کے محکوم ہیں اور قاعدہ ہے کہ "الناس علیٰ دینِ ملوکھم" یعنی عوام کا مذہب عموماً وہی ہوتا ہے جو اُن کے حکمرانوں کا ہوتا ہے۔ آخری شعر میں اقبال نے مسلمانانِ عالم کی مصیبتوں کا خلاصہ دو لفظوں میں بیان کر دیا ہے۔ ایک مصیبت "سلطانیِ مغرب" ہے دوسری "اشتراکیت" یعنی ایک طرف یورپین قومیں مسلمانوں کو سیاسی اور معاشی اعتبار سے اپنا غلام بنا رہی ہیں دوسری طرف روس نے اسلامی ملکوں میں مسلکِ اشتراکیت کی تبلیغ شروع کر دی ہے جس کی وجہ سے مسلمان اپنے دین سے بیگانہ ہوتے جاتے ہیں۔ بالفاظِ دگر سلطانیِ مغرب اور اشتراکیت، یہ ایک چکی کے دو پاٹ ہیں جن کے درمیان مسلمان پس رہے ہیں۔

افغانی

دین و وطن

لردِ مغرب آں سراپا مکر و فن ‏ ‏ ‏ اہلِ دیں را داد تعلیمِ وطن

او بفکرِ مرکز و تو در نفاق ‏ ‏ ‏ بگذر از شام و فلسطین و عراق

تو اگر داری تمیزِ خوب و زشت ‏ ‏ ‏ دل نہ بندی با کلوخ و سنگ و خشت

چیست دیں برخاستن از روئے خاک ‏ ‏ ‏ تا ز خود آگاہ گردد جانِ پاک!

می نگنجد آنکہ گفت اللہ ھو ‏ ‏ ‏ در حدودِ ایں نظامِ چار سو

پر کہ از خاک و بر خیزد ز خاک | حیف اگر در خاک میرد جان پاک
گرچہ آدم بر دمید از آب و گل | رنگ و نم چوں گل کشید از آب و گل
حیف اگر در آب و گل غلطد مدام | حیف اگر برتر نپرّد زیں مقام!
گفت تن در شو بخاکِ رہگذر | گفت جاں پہنائے عالم را نگر!
جاں نگنجد در جہات اے ہوشمند | مردِ حُر بیگانہ از ہر قید و بند

حُر ز خاکِ تیرہ آید در خروش
زانکہ از بازاں نیاید کارِ موش!

آں کفِ خاکے کہ نامیدی وطن | ایں کہ گوئی مصر و ایران و یمن
با وطن اہلِ وطن را نسبتے است | زانکہ از خاکش طلوعِ ملتے است
اندریں نسبت اگر داری نظر | نکتۂ بینی ز مُو باریک تر
گرچہ از مشرق برآید آفتاب | با تجلی ہائے شوخ و بے حجاب
در تب و تاب است از سوزِ دروں | تا ز قیدِ شرق و غرب آید بروں
بر دمد از مشرقِ خود جلوہ مست | تا ہمہ آفاق را آرد بدست!

فطرتش از مشرق و مغرب بری است
گرچہ او از روئے نسبت خاوری است!

مغربی سیاستدانوں نے جو سراپا مکاری اور عیاری ہیں، مسلمانوں کو دین سے بیگانہ بنانے کے لئے وطنیت کی تعلیم دی۔

واضح ہو کر مسلکِ وطنیت، اپنے اصول کے اعتبار سے، دینِ اسلام کی ضد ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے۔

۱۔ اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ خدا کے لئے جیو اور خدا کے لئے مرو۔ وطنیت کی تعلیم یہ ہے کہ وطن کے لئے جیو اور وطن کے لئے مرو۔

۲۔ اسلام کہتا ہے کہ قوم، مذہب (عقیدہ) سے بنتی ہے۔

وطنیت کہتی ہے کہ قوم، وطن سے بنتی ہے (قومیت کی بنیاد وطن ہے)

۳۔ اسلام کہتا ہے کہ چین، جاپان، ہندوستان، ایران، عرب، مصر، ترکی اور انڈونیشیا کے مسلمان، چونکہ مسلمان ہیں، اس لئے ایک قوم ہیں۔ وطنیت کہتی ہے کہ یہ سب مختلف قومیں ہیں، کیونکہ مختلف ملکوں میں رہتی ہیں۔

۴۔ اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ اچھائی اور بُرائی کا معیار شریعت ہے۔ وطنیت کی تعلیم یہ ہے کہ اس کا معیار وطن ہے، یعنی نیکی یا بھلائی وہ ہے جس سے وطن کو تقویت پہنچے۔

اب ناظرین خود فیصلہ کرلیں کہ کوئی مسلمان، وطنیت کے اصول اختیار کرنے کے بعد، مسلمان رہ سکتا ہے یا نہیں۔

اقبالؒ نے کہا "مغربی سیاستدانوں کی مکاری تو دیکھو کہ وہ خود تو "مرکز" کی فکر میں ہیں مگر مسلمان قوموں کو وطنیت (نفاق) کی تعلیم دے رہے ہیں۔ اشارہ ہے اُس دامِ سازش کی طرف جو "کرنل لارنس" نے عرب میں بچھایا تھا۔ یعنی عربوں کو یہ کہہ کر ترکوں کے خلاف بھڑکایا کہ انہیں تم پر حکومت کا کوئی حق نہیں ہے۔ تم اُن (ترکوں) کے خلاف اعلانِ جنگ کردو۔ ہم تمہاری مدد کریں گے۔

دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اے مسلمان! تو کس قدر سادہ لوح اور کم فہم ہے! مغربی قومیں تو مرکزیت کے لئے کوشاں ہیں اور تو اپنی وحدتِ ملی کو پارہ پارہ کررہا ہے! وطنیت کی لعنت سے رہائی کی صورت یہ ہے کہ تو شام، فلسطین اور عراق کے مسلمانوں کو مختلف اقوام مت سمجھ بلکہ ان ممالک سے بالاتر ہو جا۔

اگر تجھ میں اچھائی اور بُرائی میں تمیز کرنے کی صلاحیت ہے تو مٹی کے ڈھیلوں (کلوخ)، اور پتھروں سے دل مت لگا۔ یعنی مسلکِ وطنیت کو رد کردے۔ کیونکہ یہ مسلک تیرے دین کے سراسر خلاف ہے۔

دین کیا ہے؟ مادّیات سے بالاتر ہو جانا تاکہ مسلمان اپنے مرتبہ اور مقام سے آگاہ ہو سکے۔

موحد کی شان یہ ہے کہ وہ ساری کائنات میں بھی نہیں سما سکتا اور وطنیت انسان کو وطن کی چار دیواری میں محدود کر دیتی ہے۔ اس لئے ایک مسلمان (موحد) وطن پرست نہیں ہو سکتا۔

یہ سچ ہے کہ ایک انسان اپنی اصل کے اعتبار سے خاکی ہے مگر اسلام میں یہ طاقت ہے کہ وہ اس کو خاک (مادّیات) سے بالاتر کر دیتا ہے۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو بلاشبہ یہ بات مسلمان کے حق میں باعثِ صد حیف ہو گی کہ وہ اپنی روح کو اس طرح برباد کر دے!

یہ سچ ہے کہ انسان کا جسم عناصرِ مادّی کا نتیجہ ہے یا انسان مٹی سے پیدا ہوا ہے مگر صد حیف اگر وہ ساری عمر مٹی (مادّیات) ہی میں بسر کر دے، اور مادّیات سے بالا نہ ہو سکے۔

تن (مادہ) کی تعلیم یہ ہے کہ رہگذر کی خاک میں شامل ہو جا یعنی مادّیات میں منہمک رہ۔ اس کے مقابلہ میں جان (روح) کا تقاضا یہ ہے کہ عالم کی وسعت پر غور کر یعنی ساری کائنات کو مسخر کر۔

اے ہوشمند! روح کی صفت یہ ہے کہ وہ زمان و مکان کی قید میں نہیں رہنا چاہتی۔ اس کی ذات کا تقاضا یہ ہے کہ وہ جہات (سمتوں) میں محدود رہنا نہیں چاہتی! لہٰذا وہ زمان و مکان پر غالب آنا چاہتی ہے۔ عاشق بالطبع ہر قسم کی قید سے نفور رہتا ہے اور جب ایک مسلمان عشقِ الٰہی اختیار کر لیتا ہے (اسی کو مردِ حُر کہتے ہیں) تو وہ حقیقی معنوں میں ہر قید و بند سے آزاد ہو جاتا ہے۔

بات یہ ہے کہ عاشق کو مادّیات (علائقِ دنیوی) سے بالطبع نفرت ہوتی ہے۔ وہ مادّیات میں اپنی زندگی بسر ہی نہیں کر سکتا جس طرح کوئی باز، چوہوں کی زندگی بسر نہیں کر سکتا۔

دوسرا بند اس بند میں افغانیؒ نے اس نکتہ کو واضح کیا ہے کہ بلاشبہ ہر شخص کو اپنے وطن سے ایک نسبت ہوتی ہے۔ اسلام اس نسبت کا انکار نہیں کرتا۔ ایک ہندوستانی مسلمان کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے آپ کو ہندوستان سے منسوب کرے اور روزمرہ گفتگو میں (اگر کوئی اس سے دریافت کرے) اپنے آپ کو ہندوستانی ظاہر کرے مگر اس حقیقت کو ہمیشہ مدنظر رکھے۔ کہ دراصل مسلمان کا وطن ساری دنیا ہے۔ یعنی اس کی نگاہ میں تمام ممالک یکساں ہیں اور وہ دین کے لئے بخوشی اس ملک (وطن) کو خیرباد کہہ سکتا ہے جہاں وہ پیدا ہوا تھا۔

اس نکتہ کو سرکارِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم نے "ہجرت" کے ذریعہ سے واضح کردیا۔ آپؐ مکہ میں پیدا ہوئے تھے مگر جب آپؐ نے یہ دیکھا کہ مکہ میں رہ کر دین کی تبلیغ نہیں ہوسکتی تو آپؐ نے بلاتامل اپنے محبوب وطن کو ہمیشہ کے لئے خیرباد کہہ دیا۔

عقدۂ قومیتِ مسلم کشود
از وطن آقائے ما ہجرت نمود

خلاصہ کلام اینکہ مسلمان کی زندگی اور موت، دونوں دین کے تحت ہیں وہ اسلام کے لئے یعنی اس کی سربلندی کے لئے زندہ رہتا ہے اور اسی کے لئے جان دیتا ہے۔

یہ تعلیم جو اقبالؔ نے افغانیؒ کی زبان سے ہمیں دی ہے۔ قرآنِ حکیم کی اس آیت سے ماخوذ ہے:

قُلْ اِنَّ صَلَاتِیْ وَنُسُکِیْ وَمَحْیَایَ وَمَمَاتِیْ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ۝

آپؐ فرما دیجئے کہ میری نمازیں اور مراسم دینی و مذہبی (مثلاً زکوٰۃ، حج، جہاد وغیرہ) اور میری زندگی اور میری موت (پوری زندگی) سب کچھ اس اللہ کے لئے ہے جو ساری کائنات کا رب ہے۔

اب میں آسان لفظوں میں اس بند کا مطلب لکھے دیتا ہوں:۔
کہتے ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ وطن سے اہلِ وطن کو ایک نسبت ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کی خاک سے ایک قوم برپا ہوتی ہے مگر اس نکتہ کو ہمیشہ ملحوظ رکھنا چاہیئے کہ مسلمان کی فطرت، مشرق اور مغرب یعنی کسی خاص وطن سے بالاتر ہے۔ وہ اپنی فطرت کے لحاظ سے نہ شرقی ہے نہ غربی نہ شمالی نہ جنوبی، نہ ایشیائی نہ افریقی نہ امریکن نہ یورپین، بلکہ آفاقی ہے۔

درویش خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر اس کا نہ دلّی نہ صفاہاں نہ سمرقند

جس طرح آفتاب اگرچہ مشرق سے طلوع ہوتا ہے اور اس لحاظ سے مشرق اس کا وطن ہے مگر جب وہ نصف النہار پر پہنچتا ہے تو نہ شرقی رہتا ہے نہ غربی بلکہ "ہمہ آفاق را بدست ہی آرد" اسی طرح مسلمان تو ساری کائنات کو مسخر کرنے کے لئے پیدا ہوا ہے نہ وہ کسی خاص خطۂ ارضی سے وابستہ ہو سکتا ہے اور نہ کسی خاص ملک میں محدود ہو سکتا ہے۔ بلکہ یہ سارا عالم اس کا وطن ہے۔

ع ہر ملک ملکِ ماست کہ ملکِ خدائے ماست

اشتراک و ملوکیت

صاحبِ سرمایہ از نسلِ خلیلؑ	یعنی آں پیغمبر بے جبرئیلؑ
زانکہ حق در باطلِ او مضمر است	قلبِ او مومن دماغش کافر است
غربیاں گم کردہ اند افلاک را	در شکم جویند جانِ پاک را!

ا‍‍ے کارل مارکس، مصنفِ کتاب "سرمایہ"، کہ اصولِ اشتراک را دریں کتاب وضع کردہ

رنگ و بو از تن نگیرد جانِ پاک — جز بہ تن کارے ندارد اشتراک
دینِ آں پیغمبرِ حق ناشناس — بر مساواتِ شکم دارد اساس

تا اخوت را مقام اندر دل است
بیخِ او در دل نہ در آب و گِل است!

ہم ملوکیت بدن را فربہی است — سینۂ بے نورِ او از دل تہی است!
مثلِ زنبورے کہ بر گل می چرد — برگ را بگذارد و شہدش برد
شاخ و برگ و رنگ و بوئے گل ہماں — بر جمالش نالۂ بلبل ہماں
از طلسمِ رنگ و بوئے او گزر — ترکِ صورت گوے و در معنی نگر

مرگِ باطن گرچہ دیدن مشکل است
گل مخواں او را کہ در معنی گِل است!

ہر دو را جاں ناصبور و ناشکیب — ہر دو یزداں ناشناس آدم فریب
زندگی ایں را خروج آں را خراج — در میانِ ایں دو سنگ آدم زجاج
ایں بہ علم و دین و فن آرد شکست — آں برد جاں را ز تن ناں را ز دست
غرق دیدم ہر دو را در آب و گِل — ہر دو را تن روشن و تاریک دل!

زندگانی سوختن با ساختن
در گِلے تخمِ دلے انداختن!

(اشتراکیت و ملوکیت)

تمہید:۔ وطنیت کے مفاسد بیان کرنے کے بعد افغانی اشتراکیت اور ملوکیت پر تبصرہ کرتے ہیں۔ ان کی زبان سے ان تصوراتِ حیات پر تنقید نہایت برمحل اور موزوں ہے کیونکہ سید مرحوم مدۃ العمر مسلمانوں کو وطنیت دہریت اور ملوکیت ہی کے مفاسد اور معائب ہی سے متنبہ کرتے رہے۔ ان کی ساری عمر انہی دشمنِ اسلام اصولوں کی تردید میں بسر ہوئی۔ یہ تینوں اصولِ حیات دینِ اسلام کی سراسر ضد ہیں۔ بلکہ اسلام کا مقصد ہی یہ ہے کہ ان نظام ہائے حیات

کو دُنیا سے مٹا دے۔ کما قال اللہ تعالیٰ فی القرآن:۔

وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا

اور آپ اعلان فرما دیجئے کہ الحق (دینِ اسلام) آگیا اور باطل (دین کے خلاف تمام تحریکوں اور مذہبوں کے لئے ایک مجموعی لفظ) مٹ گیا۔ بلاشبہ باطل کی ذات میں یہ بات داخل ہے کہ وہ مٹ جانے والا ہے (یعنی حق کے سامنے اسے فروغ حاصل نہیں ہو سکتا)

چونکہ اشتراکی نظام اس وقت پوری قوت کے ساتھ دینِ اسلام کے خلاف صف آرا ہے اس لئے میں مناسب سمجھتا ہوں کہ بودھ دھرم کی طرح اس پر بھی قدرے تفصیل کے ساتھ اپنے خیالات کا اظہار کر دوں اگرچہ یہ دونوں مذہب انکارِ خدا پر مبنی ہیں مگر اشتراکیت اپنے اثر و نفوذ کے اعتبار سے بودھ دھرم سے بدرجہا زیادہ خطرناک ہے۔

ع زانکہ او با اہلِ حق دارد ستیز

بانیٔ مذہب اشتراک کے سوانح حیات

کارل ہنریخ مارکس ۱۸۱۸ء بمقام TRVES (جرمنی) پیدا ہوا تھا۔ اس کا باپ یہودی الاصل عیسائی تھا۔ ۱۸۴۱ء میں اس نے فلسفہ میں پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ یہ وہ زمانہ ہے جب ہیگل کا فلسفہ جرمنی میں صحیفہ آسمانی کا ہم پلہ بلکہ اس سے بھی زیادہ قابل اعتماد سمجھا جاتا تھا اس لئے مارکس کا ہیگل سے متاثر ہو جانا ایک قدرتی بات تھی وہ خود کہتا ہے کہ "میں نے تمام حکماء میں سب سے زیادہ استفادہ ہیگل سے کیا" مارکس کے افکار کے مطالعہ کے بعد میں تو اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ وہ اپنی زندگی کے ابتدائی دور میں ہیگل سے اس درجہ متاثر ہوا کہ مدۃ العمر اس کے "طلسم" سے آزاد نہ ہو سکا۔

اس میں بھی کوئی شک نہیں ہے کہ ہیگل کا جدلی طریق اس کے نظامِ فکر کی بنیاد ہے جس کی تشریح مختصر لفظوں میں یہ ہے کہ

۱- ہیگل کا فلسفہ "جدلی تصوّریت" ہے

۲- تصوّریت اس لئے کہ وہ محسوسات کے بجائے معقولات (تصوّرات) سے بحث کرتا ہے۔

حکمتش معقول و با محسوس در خلوت نرفت
گرچہ بکرِ فکرِ او پیرایہ پوشد چوں عروس
(اقبالؔ)

۳- جدلی اس لئے کہ جس طریق سے تصوّرات کا ارتقاء ہوتا ہے وہ طریق جدلی ہے۔

۴- ہیگل کہتا ہے کہ ہر تصوّر جسے بطورِ حق (TRUTH) پیش کیا جاتا ہے بمنزلہ "دعویٰ" (THESIS) ہے۔ اس تصوّر ہی میں اس کی نفی (ضد) بھی مضمر ہوتی ہے جسے جوابِ دعویٰ (ANTITHESIS) کہتے ہیں اور ان دونوں میں جدل و پیکار واقع ہوتی ہے اور اس جدل کا نتیجہ ایک تیسرے (نئے) تصوّر کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے جسے "اخلوطہ" (SYNTHESIS) کہہ سکتے ہیں۔

۵- جب یہ اخلوطہ بطور ایک تصوّر کارفرما ہوتا ہے تو حسبِ معمول اس سے ایک متضاد تصوّر پیدا ہوتا ہے ان دونوں میں پیکار ہوتی ہے اور ایک نیا تصوّر ظاہر ہوتا ہے اور جدل و پیکارِ تصوّرات کا یہ سلسلہ، آغازِ آفرینش سے جاری ہے اور جاری رہے گا۔

۶- اس فلسفہ میں "تضاد" انسانی فکر کا بنیادی قانون ہے۔ کائنات کا ارتقاء اسی جدل و پیکار سے ہوتا ہے اور یہ کائنات بذاتِ خود کچھ نہیں ہے مگر "وجودِ مطلق" (THE ABSOLUTE) کے ظہورِ خارجی کا دوسرا نام ہے۔

۷- اس نکتہ پر پہنچ کر ہیگل کا فلسفۂ تصوّریتِ مطلقہ ہے، وحدۃ الوجود کے زمرہ میں شامل ہو جاتا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ وحدۃ الوجود کی اسلامی تعبیر ہیگل کی تعبیر سے بالکل جداگانہ نوعیت رکھتی ہے جس کی تشریح کا یہ موقعہ نہیں ہے۔ اقبالؔ نے ہیگل

کے فلسفہ کو ان دو شعروں میں یوں بیان کیا ہے:۔

جلوہ دہار پاغ دراغ مغنی مستور را — عینِ حقیقت نگر حنظل و انگور را

فطرتِ اضدادِ خیر لذّتِ پیکار داد — خواجۂ و مزدور را، آمر و مامور را

باز آمدم بر سرِ مطلب۔ دورانِ تعلیم ہی میں مارکس ایک ملحد فلسفی فیورباخ کے خیالات سے بھی متأثر ہوا اور اس حد تک کہ اس نے مذہبِ مسیحیت کو ہمیشہ کے لئے خیرباد کہدیا۔ فیورباخ دراصل ایک عالمِ الٰہیات تھا مگر اُس نے مسیحی الٰہیات کی تردید میں ایک کتاب لکھی جس کا نام تھا "خلاصۂ مسیحیت" اس کتاب میں اُس نے جس منطق سے مسیحیت کو ختم کردیا، اسی سے کام لے کر مذہب کی تردید بھی کردی۔ یعنی مسیحیت پر تنقید کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس نے خدا کا ہی انکار کردیا۔ اور اس کتاب کے آخری باب میں اس نے یہ دعویٰ کیا کہ حقیقت صرف مادّی ہے۔ خدا، روح، نفسِ ناطقہ، ذہن، عقل یا ادراک کا مطلق وجود نہیں ہے۔ مارکس نے مادّیت کا مسلک اسی فلسفی سے اخذ کیا اور اسے ہیگل کے جدلی طریق سے مربوط کردیا۔ یعنی اُس نے یہ فیصلہ کیا کہ ہیگل کے جدلی طریق کو تصوّر کے بجائے مادہ پر منطبق کیا جائے بایں طور کہ ہیگل کے یہاں تصوّر (IDEA) متضاد عناصر سے مرکب ہے۔ مارکس نے کہا کہ کیوں نہ ہم مادّہ کو متضاد عناصر سے مرکب قرار دیں؟

سن ۱۸۴۳ء میں مارکس نے ترکِ وطن کر کے پیرس میں اقامت اختیار کی یہاں اس کی دوستی فریڈرک اینگلز سے ہوئی اور اس نے مارکس کو اپنے دوست پرودھان سے متعارف کیا۔ اس فرنچ سوشلسٹ نے مارکس کو سمجھایا کہ بنیادی مسئلہ نہ مابعد الطبیعاتی ہے نہ سیاسی بلکہ خالص معاشی (ECONOMIC) ہے اس لئے ہیگل کے جدلی طریق کو تصوّرات یا مادّیات کے بجائے معاشیات پر منطبق کرو، بایں طور کہ

۱- سرمایہ، جدلی طریق کا دعویٰ ہے۔

۲۔ اس سے سرمایہ کی ضد، مشقتِ جسمانی یا محنت پیدا ہوئی
۳۔ ان دونوں کی جنگ سے تیسری چیز پیدا ہونی چاہیئے جس سے ذاتی ملکیت میں انقلاب پیدا ہو کر اشتراکیت کا ظہور ہو جو بمنزلہ اخلوط ہے۔

مارکس نے پروڈان کا مشورہ قبول کیا اور مارکسیت یا اشتراکیت کا فلسفہ منصۂ شہود پر آگیا جو تین عناصر سے مرکب ہے۔

۱۔ ہیگل کا جدلی طریقہ۔
۲۔ فیور باخ کی مادیت۔
۳۔ پروڈان کی سوشلزم یا اشتراکیت۔

گویا اشتراکیت وہ معاشی نظام ہے جس کی تعمیر مادیت (انکارِ خدا) کی بنیادوں پر ہوئی ہے۔ یہ تصریح اس لئے اہم ہے اور لائق توجہ بھی کہ جو لوگ اس ملحدانہ نظامِ حیات سے واقف نہیں ہیں وہ اشتراکیت کو محض ایک معاشی نظام خیال کرتے ہیں۔ حالانکہ اشتراکیت محض ایک معاشی نظام نہیں ہے بلکہ ایک مستقل نظریۂ حیات ہے یا بقولِ اقبال وہ بھی اسلام کی طرح ایک مخصوص ہئیتِ اجتماعیہ انسانیہ کا دوسرا نام ہے۔ اور چونکہ یہ دونوں پس میں متضاد ہیں اس لئے ایک مسلمان کبھی ہرگز ایک اشتراکی نہیں ہو سکتا۔ اور ایک اشتراکی کو اسلام سے کوئی واسطہ نہیں ہو سکتا۔

یہ وضاحت اس لئے بھی ضروری ہے کہ آجکل کالجوں کے نوجوان جو نہ اسلام سے آگاہ ہیں نہ اشتراکیت سے، اپنی کم فہمی اور سادہ لوحی کی وجہ سے بڑی آسانی کے ساتھ اشتراکی مبلغوں کے دامِ تزویر میں گرفتار ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ یہ لوگ مسلمان نوجوانوں کے سامنے صرف ایک پہلو رکھتے ہیں یعنی معاشی نظام اور یہ نہیں بتاتے کہ یہ نظام انکارِ خدا پر مبنی ہے۔ وہ مکروفریب سے کام لے کر (جس کی انہیں اجازت ہے) مسلمانوں کے سامنے صرف یہ بات پیش کرتے ہیں کہ اشتراکیت کا مقصد عوام کی بہبود ہے۔ لیکن یہ نہیں بتاتے کہ عوام کی بہبود کا طریق کار یہ ہے کہ

انہیں مذہب سے بیگانہ بنا کر مارکس اور لینن کا پرستار بنایا جائے۔ اشتراکیت صرف شکم کا انتظام کرتی ہے روح کو ختم کر دیتی ہے۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ انسان صرف "شکم" نہیں ہے وہ روح بھی رکھتا ہے۔

دل کی آزادی شہنشاہی شکم سامانِ موت
فیصلہ تیرا ترے ہاتھوں میں ہے دل یا شکم!
(اقبال)

فی الجملہ پرودھان سے ملاقاتوں کے بعد مارکس اور اینگلز نے اپنے اشتراکی خیالات کی اشاعت شروع کی۔ جرمن حکومت نے فرنچ حکومت سے درخواست کی کہ ان دونوں کو جلاوطن کر دیا جائے۔ چنانچہ یہ دونوں پیرس سے نکل کر بیلجیئم میں آکر مقیم ہوئے اور جرمن مزدوروں کی اشتراکی جماعت کے سرگرم رکن بن گئے۔ ۱۸۴۷ء میں انہوں نے کمیونسٹ مینی فیسٹو (منشورِ اشتراکیت) مدون کیا جسے ۱۸۴۸ء میں باقاعدہ شائع کیا۔ ۱۸۴۹ء میں یہ لوگ پھر پیرس واپس آئے مگر حکومت نے کہا کہ یا تو تم لوگ فرانس کے کسی دور افتادہ گاؤں میں اقامت اختیار کرو یا ملک سے نکل جاؤ۔ مارکس نے لندن کو اپنا وطن بنایا اور تا دمِ وفات (جو ۱۸۸۳ء میں واقع ہوئی) یہیں مقیم رہا۔

اگرچہ وہ ساری عمر مالی مشکلات میں مبتلا رہا مگر تا یومِ وفات تصنیف و تالیف میں مشغول رہا۔ اس کی شہرت کتابِ سرمایہ پر مبنی ہے۔ جس کو اشتراکی مذہب کے پیرو اپنی بائبل سمجھتے ہیں۔

مارکسی نظریہ

مارکس کے نظریہ سوشلزم کا نقطۂ آغاز "طبقاتی نزاع" کا عقیدہ ہے جو دو فرعی اصول کی بنیاد ہے:-

(ا) تاریخِ عالم کا مادی تصور
(ب) قدرِ فاضل کا نظریہ (جو مارکس کا خاص موضوع ہے)

مارکس کا مخصوص نظریہ حسبِ ذیل ہے:-

"ہر جماعت میں (خواہ وہ کسی ملک میں ہو) پیداوار کی مادی طاقتیں موجود رہتی ہیں اور افراد جماعت کے ذہنوں میں ان طاقتوں کے مفید خلائق ہونے کا علم بھی موجود ہوتا ہے ۔ اور یہی دونوں باتیں پیداوار کی شرط ہیں ۔

ان قوتوں سے استفادۂ کلی کے لئے جماعت کی قوتوں کی اس طرح تنظیم لازمی ہے کہ ارکانِ جماعت میں ایک خاص قسم کا رابطہ قائم ہو جائے ۔ جس کے لئے مناسب حال عمرانی اداروں کا وجود لازمی ہے ۔

مثلاً اگر پیداوار کی قوتوں سے پورا پورا فائدہ حاصل کرنا مقصود ہو تو اولاً ہمیں نجی ملکیت کی بعض صورتوں کو تسلیم کرنے کے بعد انہیں اپنے قبضۂ تصرف میں لانا پڑے گا اور ثانیاً بعض افراد کو اقتدارِ کلی تفویض کرنا ہو گا ۔ یعنی پیداوار کے مادی ذرائع اور جماعت کے افراد دونوں اس اقتدار کے تحت آجائیں گے ۔ ثالثاً معاشی حالات کے اقتضاء کے مطابق جو خدمت اِن افراد سے لی جائے اُسے اِن سب کو انجام دینا ہو گا ۔ اِس تجویز کو عملی جامہ پہنانے کے لئے ایک ادارہ کی ضرورت ہے ، جسے عرفِ عام میں مملکت (STATE) کہتے ہیں ۔

تمام علمی ، تعلیمی ، سیاسی ، عمرانی اور معاشی ادارے معاشی حالات کے تحت ہوتے ہیں اور انہی کے تحت کام کرتے ہیں ۔ اگر معاشی حالات بدل جائیں تو تمام سیاسی تمدنی اور عمرانی ادارے بھی بدل جائیں گے ۔ لیکن یہ ادارے انقلاب سے نفور ہوتے ہیں ۔ اس لئے ہمیں انقلاب کو بزورِ شمشیر نافذ کرنا پڑے گا ۔ اس خونی انقلاب کے بعد سابقہ عمارت منہدم ہو جائے گی اور نئے ادارے معرضِ وجود میں آجائیں گے جو معاشی حالات سے مطابقت رکھتے ہوں گے

مملکت کا مقصد

مارکس کے نزدیک مملکت کا مقصد نہ تو عوام کی روحانی اصلاح ہے اور نہ اخلاقی تربیت بلکہ صرف یہ کہ وہ اس معاشی نظام کو برقرار رکھے جو اس وقت مروّج

ہو۔ مملکت، حکمراں طبقہ کے معاملات کا انتظام کرنے کے لئے مجلس عاملہ کا کام دیتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ جب نیا طبقہ برسرِ اقتدار آتا ہے تو وہ مملکت کا پرانا سانچہ توڑ دیتا ہے اور اپنی مرضی کے مطابق نیا سانچہ تیار کرتا ہے۔

مزدوروں کی آمریت کا عقیدہ مارکس کے نظریہ مملکت کا لازمی نتیجہ ہے اس آمریت ہی کے ذریعہ سے پرولتاری طبقہ، مملکت کی طاقت کو نافذ کرتا ہے۔ لیکن یہ مرحلہ عارضی ہے۔

آمریت محض اس لئے درکار ہے کہ سرمایہ داروں کے جوابی انقلاب کو ختم کیا جا سکے۔ اور اشتراکی نظام کو استوار بنیادوں پر قائم کیا جا سکے۔ جب اشتراکی نظام قائم ہو جائے گا تو مزدور طبقہ (پرولتاری) خود بخود ختم ہو جائے گا کیونکہ کوئی سرمایہ دار، اُس طبقہ کا خون چوسنے کے لئے باقی ہی نہیں رہے گا۔

جب ایسا ہو جائے گا تو تمام امتیازات اور طبقات بھی مٹ جائیں گے اور ایک ایسی جماعت معرضِ وجود میں آجائے گی جس میں کوئی طبقہ نہ ہوگا جس میں نہ کوئی امیر ہوگا نہ غریب، نہ کوئی سرمایہ دار ہوگا نہ محنت کش۔ تمام امتیازات فنا ہو جائیں گے اور کل معاشرہ ایک "وحدت" بن جائے گا۔ جس میں سب افراد مساوی الدرجہ ہوں گے۔ بالفاظِ دگر "مملکت رفتہ رفتہ مردہ ہو کر فنا ہو جائے گی"

یہ ہے وہ دلکش تخیل جو مارکس نے دُنیا کو دیا یعنی جب اشتراکی نظام قائم ہو جائے گا تو۔

۱۔ وحدت پیدا ہو جائے گی (تمام امتیازات مٹ جائیں گے)

۲۔ مساوات پیدا ہو جائے گی (سب لوگ بھائی بھائی ہو جائیں گے)

۳۔ طبقات فنا ہو جائیں گے (یعنی دُنیا ہی میں جنت قائم ہو جائے گی)

۴۔ مملکت کی یعنی فوج پولس کی کوئی ضرورت نہیں رہے گی (تمام انسان فرشتے بن جائیں گے)

۵۔ کوئی کسی پر ظلم نہیں کر سکے گا (سب لوگ نیکی کا مجسمہ بن جائیں گے)
۶۔ کوئی کسی سے ناجائز فائدہ نہیں حاصل کر سکے گا (سب لوگ متقی بن جائیں گے)

اور یہ تمام خوبیاں اس سوسائٹی میں ہو جائیں گی جو نہ خدا کے وجود کو تسلیم کرے گی نہ رُوح کے وجود کو، جسے نہ کسی رسول کا پاس ہو گا نہ آخرت کا خوف ہو گا، جس کے نزدیک انسان محض ایک "کماؤ جانور" ہے جس میں نہ رُوح ہے نہ روحانیت، جس کو نہ اخلاق سے سروکار ہے نہ پاکیزگی سے۔

واضح ہو کہ اشتراکیت میں نہ خدا ہے نہ رُوح نہ آخرت۔ اب رہا نظام اخلاق، تو اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے یہ نظام محض ایک ڈھکوسلا ہے کیونکہ مذہب اخلاق، فلسفہ، ضمیر، قانون اور آرٹ یہ سب معاشی حالات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ چنانچہ مارکس کے خیال کے مطابق دُنیا میں جس قدر انقلابات رُونما ہوئے خواہ وہ سیاسی ہوں یا عمرانی، اخلاقی ہوں یا مذہبی سب اپنے اپنے دور کے حالات کا نتیجہ تھے۔

ناظرین پہلے اشتراکی مملکت کی اُس تصویر کو دیکھیں جو مارکس نے بنائی ہے اور پھر اُس ریمارک پر غور کریں جو میں نے قبل ازیں لکھا ہے کہ اشتراکیت کا بانی، مادّہ پرست ہونے کے باوجود، ساری عمر ہیگل کی تصوریت کے طلسم میں گرفتار رہا۔ اشتراکی مملکت کا جو دلکش تخیّل اُس نے پیش کیا ہے، وہ ایک "خیالی بہشت" نہیں ہے تو اور کیا ہے!

اب ہم مارکسی نظریہ پر تنقید کرتے ہیں تاکہ مارکسیت (اشتراکیت) کی حقیقت بھی عیاں ہو جائے اور افغانیؒ نے اقبالؔ سے جو کچھ کہا ہے (۲) کے سمجھنے میں بھی آسانی ہو جائے۔

اشتراکیت پر تنقید

اس شرح کے صفحات اشتراکیت پر مفصل تنقید کے متحمل نہیں ہو سکتے کیونکہ اس کے لئے کئی سو صفحات درکار ہوں گے۔ اس لئے ہم اجمالی اشارات پر اکتفا کریں گے۔

مارکس کی پہلی بنیادی غلطی یہ ہے کہ وہ مادّہ کو خالق و صانعِ عالم قرار دیتا ہے حالانکہ آج تک کوئی شخص مادّہ کی جامع اور مانع تعریف بھی پیش نہیں کر سکا اندریں حالات یہ دعویٰ کرنا کہ مجہول الحال مادّہ اس کائنات کا خالق ہے سراسر خلافِ عقل ہے جب ہم عقل و حکمت کی روشنی میں مادّہ کی تحقیق کرتے ہیں تو یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ نہ وہ خالقِ کائنات ہو سکتا ہے اور نہ اس کی بدولت اس کائنات کی توجیہہ ہو سکتی ہے ذیل میں ہم اپنے دعویٰ کو سائنس کی روشنی میں مبرہن کرتے ہیں:-

۱- جسے ہم مادّہ کہتے ہیں وہ سائینسدانوں کی تحقیقات کے مطابق، ذرات یا دقائق (MOLECULES) سے مرکب ہے اور یہ ذرّات، سالمات (ATOMS) سے مرکب ہیں۔

۲- سالمہ کا تجزیہ کیا گیا تو معلوم ہوا کہ ان سے شعاعیں صادر ہوتی ہیں جن کو برق پارے کہتے ہیں اور یہ برق پارے مادّی نہیں ہیں کیونکہ برق پارہ دراصل بجلی کا چارج ہے جس پر مادّہ (SUBSTANCE) کا اطلاق نہیں ہو سکتا بالفاظِ صحیح تر، مادّہ دراصل مادّی نہیں ہے بلکہ ایک نوع کا نظامِ توانائی ہے۔

۳- اس تحقیقِ جدیدہ کا نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ سالمہ جسے انیسویں صدی میں (یعنی مارکس کے زمانۂ حیات میں) ناقابلِ تقسیم اور اس لئے ناقابلِ فنا سمجھا جاتا تھا، اب بیسویں صدی میں ایک مخلوق شئے ثابت ہو گیا ہے کیونکہ ہر سالمہ توانائیوں کا مرکب ہے اور منطقی دلیلوں سے یہ بات ثابت شدہ ہے کہ ہر مرکب حادث ہوتا ہے

۴۔ حقیقت کی تلاش میں ہم برق (ELECTRON) تک پہنچے۔ اب ہم دوبارہ عالم طبیعات سے سوال کرتے ہیں کہ برق کیا ہے؟ وہ جواب دیتا ہے کہ میں یقینی طور پر تو کچھ نہیں کہہ سکتا لیکن میرا قیاس یہ ہے کہ برقی ذرات دراصل ایتھر ایک منہاج یا خصلت (STRAIN) سے عبارت ہیں۔

۵۔ جدید ترین تحقیقات کی رو سے مادّہ کی حقیقت، توانائی (ENERGY) ہے ہم پھر سائنسداں سے سوال کرتے ہیں کہ توانائی کی حقیقت یا ماہیت کیا ہے؟ لیکن سائنسدانوں کے پاس اس سوال کا بھی کوئی جواب نہیں ہے۔

ہر ایک بات یہ کہتا تھا من نمی دانم
یہ بات سچ ہے کہ اکبر بڑا ہی عالم تھا

۶۔ مجبوراً ہم فلسفی سے سوال کرتے ہیں کہ توانائی کی ماہیت کیا ہے؟ وہ کہتا ہے کہ اس کی ماہیت، ارادہ (WILL POWER) ہے جسے آپ روحانی توانائی کہہ سکتے ہیں۔ یعنی توانائی کی حقیقت مادّی نہیں ہے بلکہ روحانی ہے! گویا تلاش میں نکلے تھے مادّہ کی دوچار ہو گئے روح سے!!

اندریں حالات ہم اپنے غلطی خوردہ اشتراکی دوستوں سے یہ سوال کرتے ہیں کہ جب سائنس اور فلسفہ دونوں، مادّہ کی حقیقت سے بے خبر ہیں تو آپ کس بنیاد پر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ مادّہ، واجب الوجود ہے؟

۷۔ اسی لئے پروفیسر جنٹزل مین یہ کہتا ہے کہ اندریں حالات ہمیں مادّہ کے بجائے توانائی کو بنیاد مانکر اپنے فلسفہ حرکت و قوّت (DYNAMISM) کو از سر نو مدوّن کرنا چاہیئے اور یاد رہے کہ یہ فلسفہ دراصل روحانیت ہی کی ایک قسم یا شکل ہے اور روحانیت ضد ہے مادّیت کی!

۸۔ بقول پروفیسر برٹرینڈ رسل، کائنات کی بنیاد، مادّہ نہیں ہے بلکہ یا تو برقی پارے ہیں یا ہائڈروجن کے مراکز، یا پھر سالماتِ فعل! اور اگر ۱ اور ۲ کو ایتھر میں تناؤ کی حالت قرار دیا جائے تو کائنات کی اصل ایتھر (ETHER) ہے۔

لیکن پھر وہی سوال ہے کہ اتیھر کی ماہیت کیا ہے؟ اس کا جواب بھی کسی فلسفی یا سائینسداں کے پاس نہیں ہے۔

۹۔ حکیم آئن شٹائن نے ثابت کر دیا ہے کہ مادہ کو ہم توانائی میں اور توانائی کو مادہ میں تبدیل کر سکتے ہیں یعنی مادہ اور توانائی درحقیقت ایک ہی شئے کے دو نام ہیں۔ جس طرح برف اور بھاپ ایک ہی شئے (پانی) کی دو شکلیں یا صورتیں ہیں اس فارمولے کو آئنسٹائن کا "رابطۂ جرم و توانائی" کہتے ہیں۔ ۱۹۳۲ء میں والٹن اور کاکرافٹ نے تجربہ اور مشاہدہ کی رو سے ثابت کر دیا ہے کہ مادہ، توانائی میں تبدیل ہو سکتا ہے۔

۱۰۔ اس انکشاف سے مادہ پرستوں کا یہ دعویٰ باطل ہو گیا کہ مادہ، اصل کائنات ہے اسی لئے اقبال نے یہ لکھا ہے کہ روح اور مادہ میں بلحاظِ اصل کوئی فرق نہیں ہے ہاں بلحاظِ کیفیت فرق پایا جاتا ہے۔

پس جب مسلکِ مادیت کا ابطال ہو گیا تو اب صرف دوسری صورت باقی رہ جاتی ہے کہ اس کائنات کی اصل روحانی ہے یعنی خدا خالق کائنات ہے قرآن حکیم نے آج سے چودہ سو سال پہلے اس حقیقت کا اعلان کر دیا تھا جو سائینسدانوں پر آج منکشف ہوئی ہے کہ

اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ط

(دراصل) اللہ ہی آسمانوں اور زمین (کائنات) کا نور ہے"

مارکس کی دوسری بنیادی غلطی یہ ہے کہ وہ انسان کو عملاً ایک حیوان سے زیادہ مرتبہ نہیں دیتا کیونکہ وہ اسے ایک "کماؤ جانور" یا "آلات پیدا کرنے والا جانور" قرار دیتا ہے۔ اور اس میں کوئی شک بھی نہیں ہے کہ جو شخص خدا اور روح دونوں کا منکر ہو وہ ایک انسان کو حیوان نہ سمجھے تو اور کیا سمجھے؟

یہاں تک تو کوئی اعتراض نہیں ہے۔ ہر مادہ پرست کی نگاہ میں انسان حیوان ہی ہے، مگر محلِ اعتراض، مارکس کا دوسرا قدم ہے وہ یہ کہ وہ اسی حیوان

سے مطالبہ کرتا ہے انسانیت کا! وہ "حماد" جانوروں سے یہ توقع کرتا ہے کہ وہ دُنیا میں مساوات قائم کریں گے!

مارکس کی کوتاہ عقلی لائق صد افسوس ہے کہ وہ اتنی معمولی بات نہ سمجھ سکا کہ مساوات موقوف ہے اخوت پر اور اخوت منحصر ہے محبت پر۔ اور محبت وہ شریفانہ اور پاکیزہ جذبہ ہے جو حیوانوں میں پیدا ہی نہیں ہو سکتا! محبت (LOVE) تو عواطفِ انسانی میں اشرف اور اطہر عاطفت (SENTIMENT) ہے۔ یہ جوہر گرانمایہ "حماد جانوروں" میں کہاں نظر آ سکتا ہے۔ اگر انسان صرف سالماتِ مادی کی اتفاقی ترکیب کا نام ہے اور اس میں نہ روح ہے نہ قلب، نہ نفس ناطقہ ہے نہ ادراک، تو محبت کس طرح نشو و نما پا سکتی ہے۔ اس کا تو ذکر ہی محال ہے!

علاوہ بریں جب تک ایک انسان کے دل میں خدائے تعالیٰ کی محبت کارفرما نہ ہو گی وہ بنی آدم سے محبت کر ہی نہیں سکتا۔ انسان کی فطرت یہ ہے کہ پہلے وہ اصل سے محبت کرتا ہے اس کے بعد فروع کی طرف مائل ہوتا ہے۔ یہ ناممکن ہے کہ آپ زید سے نفرت کریں اور اس کے فرزندوں سے محبت کریں۔ اسی طرح یہ نہیں ہو سکتا کہ آپ خدا کے تو دشمن ہوں اور خدا کے بندوں سے محبت کریں۔ اگر انسان صرف مادہ ہے تو اسے غیر سے محبت پر کوئی شئے مائل ہی نہیں کر سکتی وہ غیر سے محبت کر ہی نہیں سکتا۔ دیکھ لو! کوئی حیوان کسی حیوان سے محبت نہیں کرتا!

بات یہ ہے کہ محبت کا سرچشمہ خدا ہے۔ اگر آپ اپنا تعلق سرچشمہ سے منقطع کر لیں گے تو آپ کے اندر قیامت تک محبت پیدا نہیں ہو سکے گی۔ پاور ہاؤس سے رابطہ منقطع ہو جانے کے بعد آپ کے (گھر کے) اندر ہرگز روشنی نہیں ہو سکتی۔

اخوت اُس وقت پیدا ہوتی ہے جب سب بھائیوں کو یہ یقین ہوتا ہے

کہ فلاں شخص ہمارا سب کا باپ ہے یعنی ابوّت کی وحدت (عقیدۂ توحید) ان سب فرزندوں کو سلکِ اخوت میں منسلک کر دیتی ہے۔

اسی طرح اگر ہم کو یہ یقین ہو جائے کہ خدا ہم سبھوں کا خالق (باپ) ہے اور ہم سب اس کے فرزند ہیں تو ہمارے اندر، اخوت کا جذبہ پیدا ہو سکتا ہے اور جیسا کہ میں پہلے واضح کر چکا ہوں وہ مساوات، جو مارکس اس دنیا میں قائم کرنی چاہتا ہے اسی جذبۂ اخوت پر موقوف ہے۔ خلاصۂ کلام اینکہ

(الف) مساواتِ مطلوبہ موقوف ہے اخوت پر

(ب) اخوت موقوف ہے عقیدۂ توحید خالق پر۔

اب اگر کوئی شخص خدا ہی کا منکر ہے تو اس کی یہ کوشش کہ دنیا میں مساوات قائم ہو جائے ایسی ہی احمقانہ ہے جس طرح ریت میں سے تیل نکالنے کی کوشش! مارکس کے متبعین کو یاد رکھنا چاہئیے کہ

——— خدا کی اُبوّۃ کے عقیدہ کے بغیر انسان کی اخوّت کا تصوّر ہی محال ہے کیونکہ جب کوئی باپ ہی نہیں ہے تو افراد میں اُخوّت کا تصوّر کیسے پیدا ہوگا؟۔

ناظرین غور کریں کہ انکارِ خداوہ لعنت ہے جس کی وجہ سے بڑے سے بڑے فلسفی ایسی حماقتوں کا ارتکاب کرتے ہیں جن کو دیکھ کر جہلا، کو بھی ہنسی آجاتی ہے۔ یعنی مارکس پہلے تو انسان کو حیوان قرار دیتا ہے پھر اُسی حیوان سے انسانیت کا مطالبہ کرتا ہے۔ کیا ذہنِ انسانی کی رسوائی اور ذلت کا اس سے پست تر مظاہرہ بھی ہو سکتا ہے؟

مارکس کی تیسری بنیادی غلطی یہ ہے کہ وہ معاشی اور اقتصادی مساوات کی علمبردار ہے مگر اس کے حصول یا قیام کے لئے جو طریق کار تجویز کرتا ہے وہ بالکل غلط بلکہ خلافِ عقل ہے۔ وہ یہ نہ سمجھ سکا کہ مساوات ایک جذبہ یا احساس ہے (ایک تصوّر ہے) جو انسان کے ذہن یا قلب میں پیدا ہوتا ہے پھر اس کا خارج میں ظہور ہوتا ہے یعنی پھر انسان اپنے طرزِ عمل سے اس جذبہ کو خارج (دُنیا)

میں ظاہر کرتا ہے۔

لیکن مارکس، انسان کے ضمیر میں مساوات پیدا کرنے کے بجائے اس جذبہ کو خارج میں پیدا کرتا ہے (دوسری بات یہ ہے کہ جذبات خارج میں پیدا ہی نہیں ہو سکتے) اور پھر اس کو انسان کے سر پر مسلط کرنا چاہتا ہے (سر اس لئے کہ کوئی انسان کسی انسان کے قلب میں اپنی مرضی سے کوئی جذبہ داخل نہیں کر سکتا۔ مثلاً دنیا کی کوئی طاقت سلیم شیخ کو کسی شخص سے محبت یا نفرت کرنے پر مجبور یا مائل نہیں کر سکتی۔)

مساوات کا جذبہ پیدا کرنے کے لئے سب سے پہلے فرد کی روحانی اور اخلاقی تربیت لازمی ہے۔ مساوات کی جڑ (اصل) ضمیر میں قائم ہوتی ہے نہ کہ جسم یا مادہ میں۔ لیکن مارکس نہ روح کو تسلیم کرتا ہے نہ ضمیر کو، نہ کسی مستقل نظامِ اخلاق کو۔ اس کے زاویۂ نگاہ سے خدا، روح، نفس، ضمیر، اخلاق، فلسفہ اور آرٹ یہ سب معاشی حالات کے نتائج ہیں۔ جب معاشی نظام بدلتا ہے تو یہ سب چیزیں (ضمیر، اخلاق اور مذہب) بھی بدل جاتی ہیں! لہٰذا مارکسی فلسفہ کی رو سے مساوات کا قیام قطعی طور پر محال ہے۔

مارکس کی چوتھی بنیادی غلطی یہ ہے کہ وہ مساوات شکم سے ایک مصنوعی وحدت قائم کرنی چاہتا ہے۔ یعنی تمام انسانوں کو ایک ایسی جماعت (سوسائٹی) کے افراد بنانا چاہتا ہے جس میں کسی قسم کا طبقاتی یا معاشی امتیاز موجود نہ ہو۔ اس کے معنی دراصل یہ ہیں کہ وہ جماعت، مساوات اور اخوت کے اصول پر مبنی ہو گی کیونکہ طبقاتی یا معاشی امتیازات صرف اسی صورت میں مٹ سکتے ہیں جب تمام افراد ایک دوسرے کو اپنا بھائی یقین کریں یعنی اصلی چیز اخوت ہے اور یہ ایک پاکیزہ روحانی تصور ہے جس کا مقام "دل" ہے نہ کہ آب و گل (جسم)، کیا خوب کہا ہے اقبالؔ نے:۔

تا اخوت را مقام اندر دل است   بیخِ او در دل نہ در آب و گل است

مارکس کی حماقت ملاحظہ ہو! وہ "کماؤ جانوروں" یعنی خالص حیوانوں میں اخوت اور مساوات کے جذبات پیدا کرنا چاہتا ہے!

ع

ایں خیال است و محال است و جنوں

افسوس! وہ فلسفی ہو کر بھی اتنا نہ سمجھ سکا کہ شکمی مساوات سے وحدت پیدا نہیں ہو سکتی (لینن اور مزدور ایک صف میں کھڑے نہیں ہو سکتے) وحدت تو ایک ذہنی اور غیر مادی شئے ہے یہ ذہنی احساس خارج میں ظاہر ہو کر ایک قانونی نظام کی شکل اختیار کر سکتا ہے مگر کوئی خارجی نظام قانونی ہو یا معاشی، سیاسی، انسانوں کے باطنی احساسات کی شکل اختیار نہیں کر سکتا۔ اگر ایسا ہو سکتا تو ملکی قوانین کی بدولت تمام انسان نکوکار بن چکے ہوتے اور آج دنیا میں کوئی جیل خانہ ہوتا نہ کوئی عدالت، نہ کوئی قاضی ہوتا نہ کوئی مفتی۔ افلاطون کا یہ نکتہ جو اس نے ڈھائی ہزار سال پہلے بیان کیا تھا، آج بھی بالکل صحیح ہے:۔

"تم قانون کے زور سے عوام الناس کو نکوکار نہیں بنا سکتے" اس کی وجہ یہ ہے کہ انقلاب سب سے پہلے باطن میں پیدا ہوتا ہے پھر خارج میں کارفرما ہو سکتا ہے۔ اور قرآن مجید نے اس آیت میں اسی فطری قانون کی طرف ارشاد فرمایا ہے:۔

اِنَّ اللّٰہَ لَا یُغَیِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰی یُغَیِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ

یاد رکھو کہ اللہ کبھی کسی قوم کی ظاہری حالت میں تبدیلی نہیں پیدا کرتا جب تک اس قوم کے افراد، سب سے پہلے خود اپنے ضمیر کی گہرائیوں میں تبدیلی پیدا نہ کریں۔

نوٹ:۔ واضح ہو کہ در اصل مارکس نے عدل و انصاف، حریت، اخوت، مساوات، ہمدردی اور رفاہِ عام کے جملہ تصورات مذہب ہی سے اخذ کیے ہیں مگر یہ اس کی کس قدر افسوسناک ناحق کوشی احسان فراموشی اور نادانی ہے کہ وہ مذہب کا دشمن ہے! جس سرچشمہ سے اُسے عدل اور مساوات کے تصورات حاصل

ہوئے وہ اسی سرچشمہ کا وجود منکر ہے! افسوس کہ وہ اتنی معمولی سی بات بھی نہ سمجھ سکا کہ مذہب کا انکار کرنے کے بعد کوئی شخص مذہبی یا اخلاقی اقدار (نکوکاری، ہمدردی، خدمت، ایثار، مساوات، اخوت، عدل وانصاف وغیرہ وغیرہ) عملی جامہ نہیں پہنا سکتا۔ جب نہ خدا ہے نہ آخرت تو ہمیں کیا پڑی ہے کہ ہم دوسروں کے لئے ایثار کریں گے؟

مارکس کی پانچویں بنیادی غلطی یہ ہے کہ وہ معاشی حالات کو نظریات ومعتقدات کا سبب قرار دیتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ یہودی فلسفی سبب اور شرط میں فرق نہ کرسکا! معاشی حالات علم وفن، فلسفہ وادب اور دوسری ذہنی کاوشوں کے فروغ کے لئے شرط تو بیشک ہو سکتے ہیں (بایں معنی کہ اگر قوم کے افراد خوشحال ہیں تو وہ فلسفہ، سائنس اور ادب کو بہت کچھ فروغ دے سکتے ہیں) مگر سبب نہیں ہو سکتے۔ جس طرح کھڑکی یا دریچہ یا روشندان آفتاب کی روشنی کے اندر آنے کے لئے شرط ہے، اس کا سبب نہیں ہے۔ اس کا سبب تو آفتاب ہے۔ اسی طرح معاشی حالات، فروغِ علم وفن کے لئے شرط ہیں، مگر نظریات، معتقدات، سائنس، فلسفہ، اخلاق اور ادب کا سبب نہیں ہیں۔ ان علوم وفنون اور نظریات کا سبب، انسان کا ذہن ہے۔ نظریات اور معتقدات ذہن اور ذہنی رجحانات کے ثمرات ہیں نہ کہ معاشی حالات کے نتائج۔ ایسا سمجھنا عقل، تجربہ اور تاریخ تینوں سے بیگانگی کا ثبوت ہے۔ معتقدات کو معاشی حالات پر مبنی کرنا ایسا ہی غیر دانشمندانہ فعل ہے جیسے کوئی شخص چاند گرہن کو جوار بھاٹا پر مبنی کر دے!

مارکس کی اس اہم غلطی کا منبع یہ ہے کہ اس نے انسان کو حیوان قرار دیدیا۔ اور اگر ایک شخص ایسا سمجھتا ہے تو پھر وہ منطقی طور پر مادہ (معاشی حالات) کو نظریات اور معتقدات کا سبب قرار دے گا، اور سبب اور شرط میں فرق نہیں کر سکے گا۔ مارکس کی یہ غلطی "بنائے فاسد علی الفاسد" کی بہترین مثال ہے اب ہم اس گمراہ کن نظریہ پر اعتراضات وارد کرتے ہیں۔

پہلا اعتراض :- اگر انسانی نظریات، معتقدات اور افکار، معاشی حالات کے نتائج ہیں تو اس کی کیا وجہ ہے کہ ان کا مرکز ہمیشہ صداقت، جمال اور خیر کے مجرد تصورات ہی ہوتے ہیں؟ یہ بات تو عقل اور مشاہدہ دونوں کے سراسر خلاف ہے۔ عقل کا تقاضا تو یہ ہے کہ معاشی حالات ہماری توجہ کا مرکز بنے رہیں۔ لیکن کس قدر حیرت انگیز بات ہے کہ ہمارے علمی فلسفیانہ اور اخلاقی نظریات، اور مذہبی معتقدات ہمیشہ سچائی، حسن اور نیکی کی طرف مائل ہوتے ہیں اور یہ تینوں تصورات معاشیات، اور اقتصادیات سے دور کا تعلق بھی نہیں رکھتے۔

دوسرا اعتراض :- جب ہم معاشی ناہمواریوں کا مداوا کرنا چاہتے ہیں تو اس کی کیا وجہ ہے کہ ہم عدل وانصاف، ہمدردی، حریت، اخوت اور مساوات کا نام لے کر لوگوں کو اپنی طرف مائل کرتے ہیں؟ عدل، اخوت اور مساوات تو خالص ذہنی تصورات ہیں جن کا خارج میں کہیں بھی وجود نہیں ہے۔

عجیب بات ہے کہ مارکس ساری عمر حریت، اخوت اور مساوات ہی کے جذبات سے اپیل کرتا رہا اور ان جذبات عالیہ کو معاشی حالات کا نتیجہ بھی قرار دیتا رہا۔ اگر نظریات معتقدات اور باطنی تصورات واقعی معاشی حالات ہی کا نتیجہ ہیں تو اشتراکیوں کو لازم ہے کہ وہ عدل وانصاف جمہوریت، ہمدردی اور مساوات کے الفاظ کبھی ہرگز زبان پر نہ لائیں۔ جب معاشی حالات درست ہو جائیں گے تو مساوات اور انصاف خود بخود پیدا ہو جائے گا۔ وہ اشتراکی نظام قائم کرنے کے لئے عدل وانصاف اور مساوات کا نام کیوں لیتے ہیں؟

تیسرا اعتراض :- اگر نظریات ومعتقدات، معاشی حالات کا نتیجہ ہیں تو اشتراکی لوگ اپنے مسلک کی تبلیغ کیوں کرتے ہیں؟ کیا ان کا طرز عمل اس بات کا ثبوت نہیں ہے کہ معاشی حالات خود نظریات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ یعنی آپ جس قسم کا معاشی نظام دنیا میں قائم کرنا چاہتے ہیں پہلے اسی کے مطابق تصورات لوگوں کے ذہنوں میں پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ جب ایک نظریہ پوری شدت کے

ساتھ دل اور دماغ پر مسلط ہو جاتا ہے تو انسان اس کو عملی جامہ پہنانے کے لئے جد وجہد شروع کر دیتا ہے جس کا نتیجہ "انقلاب" ہوتا ہے تاکہ وہ اپنا پسندیدہ نظام دنیا میں رائج کر سکے۔ پس ثابت ہوا کہ نظریہ سے معاشی انقلاب پیدا ہوتا ہے، معاشی حالات سے کوئی نظریہ پیدا نہیں ہو سکتا۔ بالفاظِ دگر، تصورات و نظریات سے انقلاب رونما ہوا کرتا ہے انقلاب سے تصورات پیدا نہیں ہوا کرتے۔ تاریخ عالم اس بات کی صحت پر شاہد ہے۔

مثلاً سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے عربوں کے ذہنوں میں کچھ تصورات (نظریات) پیدا کئے۔ ان تصورات کی بدولت عربوں نے دنیا میں انقلاب برپا کر دیا۔ تاریخ گواہ ہے کہ جو انقلاب عربوں کی زندگی میں پیدا ہوا وہ معاشی حالات کا نتیجہ نہیں تھا بلکہ خود معاشی حالات اس انقلاب کا نتیجہ تھے اس قسم کی صدہا مثالیں تاریخ سے دی جا سکتی ہیں ہمارے دعوے کی تصدیق کے لئے صرف یہی ایک مثال کافی ہے۔

چوتھا اعتراض:۔ اگر نظریات اور معتقدات، معاشی حالات کا نتیجہ ہیں تو اشتراکی لوگ معاشی نظام قائم کرنے کے لئے منصوبہ بندی کیوں کرتے ہیں؟ ان کے عقیدے کے مطابق تو خود منصوبے، تجویزیں اور نظریات وغیرہ معاشی حالات سے پیدا ہوتے ہیں!

مارکس کی اس مضحکہ خیز پوزیشن کا سبب یہ ہے کہ اس نے اولاً ہیگل کے فلسفہ کو سر کے بل کھڑا کیا اس کے بعد خود انسان کے ساتھ یہی سلوک کیا! چونکہ اس نے انسان کو اُلٹا کر دیا اس لئے اس کا سارا فلسفہ عقل کے خلاف یعنی اُلٹا ہو گیا۔

کریں اب کیا کہ ہے سب کا رالٹا
ہم اُلٹے، بات اُلٹی، یار اُلٹا

فطرتِ انسانی کی صحیح (سیدھی) تصویر یہ ہے کہ انسان اپنے نظریات اور

معتقدات کی روشنی میں اپنی پوری زندگی بسر کرتا ہے اور اپنے معتقدات کے مطابق اپنے حالات میں تبدیلی پیدا کرتا ہے۔ لیکن مارکس کہتا ہے کہ انسان حیوان ہے بلکہ مشین ہے۔ چونکہ خشتِ اول کج ہو گئی اس لئے ساری عمارت میں کجی نمایاں ہے۔ واقعی مارکس کے زاویۂ نگاہ سے (جو سراسر غلط ہے) انسان ایک "کماؤ جانور" ہے اور چونکہ وہ محض جانور (حیوان) ہے اس لئے اس میں یہ صلاحیت ہی نہیں ہے کہ وہ معاشی حالات میں انقلاب پیدا کرے یہی وجہ ہے کہ معاشی حالات اس میں انقلاب پیدا کر دیتے ہیں۔ اگر انسان، انسان ہوتا تو وہ حالات کو بدل سکتا تھا۔ بھلا کہیں حیوان بھی زمانہ کا رُخ پلٹ سکتے ہیں؟

پانچواں اعتراض:۔ اگر نظریات اور معتقدات ہم پر حکمراں نہیں ہیں تو ایک شخص جان جیسی پیاری شے اپنے نظریہ یا عقیدہ کی خاطر کیوں قربان کر دیتا ہے؟ بلکہ بعض اوقات ایک شخص اپنے نصب العین کی وجہ سے اپنی جبلت اور فطرت سے بھی برسرِ پیکار ہو جاتا ہے[1]

کیا اشتراکیوں کے محسنِ اعظم کاؤنٹ لیو ٹالسٹائی نے عیش و عشرت کو قربان نہیں کیا؟

کیا گوتم بدھ نے اپنے نظریہ کی خاطر تاج و تخت سے دستبرداری اختیار نہیں کی؟

کیا مصلحینِ عالم نے اپنے معتقدات کے لئے ہر طرح کی ایذا برداشت نہیں کی؟

---

[1] ایک دفعہ حضرت صدیقِ اکبرؓ کے فرزند نے اسلام قبول کرنے کے بعد برسبیل تذکرہ اپنے والدِ محترم سے کہا کہ جنگ بدر میں کئی دفعہ ایسا ہوا کہ آپ میرے تیر کی زد میں آ گئے مگر محبتِ پدری غالب آگئی......

یہ سن کر حق و صداقت کے علمبردار سیدنا حضرت صدیقِ اکبرؓ نے نہایت سنجیدگی کے ساتھ فرمایا کہ جنگِ بدر اگر تم میرے تیر کی زد میں آ جاتے تو میں ہرگز تمہیں زندہ نہ چھوڑتا۔ سچ ہے صدیقِ اکبرؓ کا مقام حاصل کرنے کے لئے انسان کو زن و فرزند ہی نہیں بلکہ ساری دنیا سے قطع تعلق کرنا پڑتا ہے!

کیا حضرت مجدد الفِ ثانیؒ نے صداقت کے لئے جیلخانہ کی صعوبت گوارا نہیں کی؟

چھٹا اعتراض:۔ اگر نظریات اور معتقدات، معاشی حالات کا نتیجہ ہوتے ہیں تو اُن دو جماعتوں کے نظریات کیوں مختلف ہوتے ہیں جن کے معاشی حالات یکساں ہوتے ہیں؟ مثلاً انگلستان کے یہودیوں اور عیسائیوں کے معاشی حالات یکساں ہیں اس کے باوجود ان کے معتقدات میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔

ساتواں اعتراض:۔ اگر نظریات اور معتقدات، معاشی حالات کا نتیجہ ہوتے ہیں تو مارکس نے تمام دُنیا کے مزدوروں کو اتحاد کی دعوت کیوں دی؟ اس سے معلوم ہوا کہ جب تک کسی جماعت کے افراد میں سب سے پہلے وحدتِ فکر پیدا نہ ہو وہ جماعت کوئی انقلاب برپا نہیں کر سکتی۔

یہ تمام اعتراضات ایسے ہیں کہ کسی اشتراکی کے پاس ان کا کوئی معقول جواب نہیں ہے اور ان سے ثابت ہوتا ہے کہ دراصل نظریات سے انقلاب پیدا ہوتا ہے نہ یہ کہ انقلاب سے نظریات پیدا ہوں۔

انسانی جدوجہد کا اصلی محرک، نظریہ (اعتقاد) ہے نہ کہ روٹی ہندوستان یا پاکستان کا محرک "شکم" نہیں تھا بلکہ ایک نظریہ تھا یعنی مسلمان ایک ایسا خطہ چاہتے تھے جس میں وہ اپنی زندگی کو اسلام کے سانچہ میں ڈھال سکیں۔

اگر ہم اُس انقلاب پر غور کریں جو اسلام نے برپا کیا تو ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ اس انقلاب کا محرک ایک تصوّر تھا نہ کہ کوئی معاشی پروگرام۔

خود اشتراکیت نے بھی مزدوروں کے سامنے ایک نظریۂ حیات پیش کیا ہے۔ اور انقلابِ روس کا باعث یہی نظریۂ حیات ہے۔

اقبالؔ کی تنقید کا خلاصہ

اقبالؔ نے اشتراکیت پر (افغانیؔ کی زبان سے) بڑی منصفانہ

تنقید کی ہے جس کا ثبوت اس شعر سے مل سکتا ہے:۔

زانکہ حق در باطلِ او مضمر است
قلبِ او مومن، دماغش کافر است

یعنی مارکسی نظام سراسر باطل نہیں ہے، اس میں کسی حد تک حق کی آمیزش بھی ہے حق کیا ہے؟ (۱) مزدور طبقہ کے ساتھ ہمدردی اور انصاف کا مطالبہ

(۲) مساواتِ نسلِ انسانی کی تعلیم

باطل کیا ہے؟ (۱) خدا کا انکار

(۲) اساس کار بر مساواتِ شکم، یعنی انسان محض حیوان ہے اور شکم اس کی پوری زندگی کا محور ہے۔

(۳) معاشی مساوات سے اس میں اخلاقِ حسنہ پیدا ہو جائیں گے یعنی نہ وہ دوسرے پر ظلم کرے گا اور نہ دولت کا غلط استعمال کرے گا۔

اقبال نے اشتراکی نظام پر حسبِ ذیل اعتراضات وارد کیے ہیں:۔

۱۔ اشتراکیت کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ اس نے مساواتِ شکم کو طبقاتی نزاع اور سرمایہ و محنت کی کشمکش کا علاج سمجھ لیا ہے۔ حالانکہ جب تک بنی آدم کی روحانی وحدت اور عمومی اخوت کے تصور کو (اور یہ عقیدۂ توحید کا منطقی نتیجہ ہے) اساسِ فکر نہیں بنایا جائے گا، اس وقت تک کوئی محکم نظامِ حیات قائم نہیں ہو سکتا۔

اے کہ می جوئی نظامِ عالمے
جستہ اورا اساسِ محکمے

۲۔ دوسری بنیادی غلطی یہ ہے کہ اس نے خدا کا انکار کر دیا۔ حالانکہ زندگی نفیِ خدا سے مطمئن ہی نہیں ہو سکتی۔ اطمینانِ قلب، اقرارِ خدا سے حاصل ہو سکتا ہے۔ زندگی کی صحیح اساس صرف لا الٰہ نہیں بلکہ لا الٰہ الا اللہ ہے

در مقامِ لا نیاساید حیات
سوئے اِلّا می خرامد کائنات

۳۔ مساوات، اخوت پر مبنی ہے اور اخوت کا مقام دل ہے نہ کہ جسم۔

تا اخوت را مقام اندر دل است
بیخ او در دل نہ در آب و گل است

۴۔ اشتراکیت پہلے تو انسان کو ایک حیوان یا کماؤ جانور

Food Producing animal

قرار دیتی ہے پھر اس حیوان سے آدمیت (عدل و انصاف، ہمدردی اور ایثار) کا مطالبہ کرتی ہے۔ اگر انسان محض ذراتِ مادی کا نام ہے تو اس میں یہ اخلاقِ حسنہ پیدا ہی نہیں ہو سکتے۔

۵۔ اخوتِ انسانی کا تخیل، جس پر مساوات کا تخیل مبنی ہے، ربوبیتِ خداوندی کے بغیر پیدا ہی نہیں ہو سکتا۔ خدا اور آخرت کے عقیدہ کے بغیر کسی شخص میں انسانیت (آدمیت) کے صفات پیدا ہی نہیں ہو سکتے۔ الوہیت کے بغیر اخوت کا تصور قطعاً محال ہے۔

۶۔ انقلاب کا مطلب یہ نہیں کہ مزدوروں کے دلوں میں سرمایہ داروں کے خلاف نفرت کے جذبات پیدا کئے جائیں کیونکہ نفرت ایک تخریبی جذبہ ہے نہ کہ تعمیری۔ اور تعمیری کام صرف محبت سے وقوع میں آ سکتا ہے۔ کائنات کی بنیاد، محبت پر ہے نہ کہ نفرت پر۔ عمل تو بڑی چیز ہے حرکت بھی بدون محبت محال ہے۔

گر نبودے عشق بفسردے جہاں

۷۔ حقیقی انقلاب یعنی پائیدار اور صحیح انقلاب یہ ہے کہ سرمایہ داروں کے دل سے دولت کی محبت نکال دی جائے اور ان کے اندر بنی آدم سے محبت کا جذبہ پیدا کیا جائے۔ اللہ کے تمام رسولوں نے یہی طریقہ اختیار کیا۔ چنانچہ آیت ذیل اس پر شاہد ہے۔

وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ

اِخْوَانًا (۳-۱۰۳)

(اے ایمان والو!) اللہ کی اس نعمت کو یاد کرو (یعنی شکر ادا کرو) جبکہ (قبولِ اسلام سے پہلے) تم ایک دوسرے کے دشمن تھے لیکن اُس نے تمہارے دلوں میں الفت پیدا کردی جس کی بدولت تم ایک دوسرے کے بھائی بن گئے۔

غور کیجئے! مساوات کی بنیاد اخوت پر ہے اور اخوت کا انحصار محبت پر ہے۔ پس اگر اشتراکیت کے علمبردار دُنیا میں مساوات قائم کرنا چاہتے ہیں تو اُن کو عالمگیر محبت کا درس دینا چاہیئے۔ ہم انسانوں کو محبت سے فتح کر سکتے ہیں نہ کہ نفرت سے۔ نفرت سے تو نفرت ہی پیدا ہو سکتی ہے محبت پیدا نہیں ہو سکتی۔

۸- انسان صرف روٹی ہی نہیں چاہتا وہ اطمینانِ قلب کا بھی طالب ہے۔ روٹی سے (دولت سے) اگر یہ نعمت حاصل ہو سکتی تو کوئی دولتمند غیر مطمئن نہ ہوتا۔ لیکن ہمارا مشاہدہ گواہ ہے کہ دولتمندوں سے بڑھ کر شاید ہی کوئی طبقہ پریشان ہو۔

۹- مارکس کہتا ہے "مساوات، پیداوار کی صحیح تقسیم سے پیدا ہو سکتی ہے" اقبالؔ کہتے ہیں یہ بات بالکل غلط ہے۔ مساوات تو صرف محبت سے پیدا ہو سکتی ہے اور انسانوں سے محبت وہی شخص کر سکتا ہے جو انسانوں کے خالق سے محبت کرتا ہے۔

۱۰- مارکس نے فطرتِ انسانی کا مطالعہ نہیں کیا یا کیا تو بالکل غلط سمجھا اس لئے وہ دو زبردست غلطیوں کا شکار ہو گیا۔ اس کی تفصیل یہ ہے۔

(ا) مارکس کہتا ہے کہ جب سب انسانوں کو روٹی ملنے لگے گی تو وہ مطمئن ہو جائیں گے۔ گویا اس کی رائے میں انسان محض حیوان ہے (جیسے گائے بیل کہ جب ان کو چارا مل جاتا ہے تو وہ مطمئن ہو جاتے ہیں) حالانکہ انسان محض حیوان نہیں ہے بلکہ حیوانِ ناطق ہے یعنی وہ ایک نصب العین بھی رکھتا ہے اور جب تک وہ حاصل نہ ہو اسے اطمینان حاصل نہیں ہو سکتا۔ وہ روٹی کے لئے نہیں جیتا۔

بلکہ نصب العین کے لئے وہ روٹی تو روٹی اپنی جان بھی قربان کر دیتا ہے۔ مارکس کے اس نظریہ سے ثابت ہوا کہ اس کے دماغ میں فطرتِ انسانی کا بہت پست تخیل قائم ہوا۔ اس نے انسان کو محض ایک حیوان قرار دیا۔

(ب) مارکس کہتا ہے کہ جب اشتراکی نظام قائم ہو جائے گا تو مملکت کا وجود ختم ہو جائے گا۔ یعنی انسان فرشتہ بن جائے گا۔ منظم حکومت کے بغیر ہی سب لوگ نیک آدمیوں کی طرح پاکیزہ زندگی بسر کرنے لگیں گے۔ نہ فوج کی ضرورت ہوگی نہ پولس کی، نہ کوئی چوری کرے گا نہ کسی پر ظلم کرے گا، نہ عدالت کی ضرورت ہوگی نہ کسی مجسٹریٹ کی۔ یعنی یہ دنیا جنت بن جائے گی۔

مارکس کے اس نظریہ سے ثابت ہوا کہ اس اعتبار سے اس نے انسان کو فرشتہ سمجھ لیا۔ حالانکہ انسان نہ حیوان ہے نہ فرشتہ بلکہ دونوں کا مجموعہ ہے یعنی انسان ہے جس میں بہیمیت بھی ہے اور ملکیت بھی۔ اور جب تک وہ خدائی ضابطہ کی پابندی نہیں کریگا اس وقت تک اسے اطمینانِ قلب، جو انسان کا مقصدِ حیات ہے، حاصل نہیں ہو سکتا۔ خلاصۂ کلام اینکہ مارکس فطرتِ انسانی کو بالکل نہ سمجھ سکا۔

مارکسی فلسفہ کے بنیادی تصورات کا خلاصہ

یہ خلاصہ اس لئے درج کر رہا ہوں کہ ناظرین کو اقبال کی قدر و قیمت کا صحیح احساس ہو سکے:۔

۱۔ مارکسی فلسفہ کی رُو سے انسان، رُوح اور مادہ کے مجموعہ کا نام نہیں ہے بلکہ محض سالماتِ مادی کی اتفاقی ترکیب کا نتیجہ ہے۔ اس لئے اس کی پوری زندگی "شکم" کے محور پر گردش کرتی ہے۔

۲۔ یہی وجہ ہے کہ مارکس اسے ایک "روٹی کمانے والا جانور" قرار دیتا ہے

۳۔ چونکہ اس کی زندگی، معاشی حالات پر موقوف ہے (جیسے معاشی حالات ہونگے ویسی ہی اس کی زندگی ہوگی)، اس لئے وہ حریتِ فکر سے بالکل محروم ہے۔

یعنی اس کی حیثیت اس دنیا میں ایک مشین سے زیادہ نہیں ہے۔ نہ اس میں اختیار ہے نہ فیصلہ کی قوت، نہ اس فیصلہ کو نافذ کرنے کی طاقت۔ معاشی حالات بمنزلہ خالق ہیں اور انسان ان کا مخلوق ہے۔

۴۔ چونکہ وہ ہیئتِ اجتماعیہ (COLLECTIVITY) میں ایک مجبور پرزہ سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا اس لئے اسے شخصی آزادی بھی حاصل نہیں ہو سکتی یعنی وہ پرولتاری آمریت کے سامنے سربسجود ہے۔

۵۔ منصوبہ بندی تمام تر مملکت سے متعلق ہے اور اس منصوبہ بندی کے سامنے انسان کی حیثیت ایک بیل (حیوان) سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔ جس طرح بیل کو یہ دریافت کرنے کا حق حاصل نہیں ہے کہ اس سے فلاں کام کیوں لیا جاتا ہے اسی طرح پرولتاری آمریت میں کسی فرد کو یہ دریافت کرنے کا حق حاصل نہیں ہے کہ اسے فلاں کام پر کیوں لگا دیا گیا؟

۶۔ ڈکٹیٹر (آمر) کے سامنے اس کی حیثیت ایک غلام سے زیادہ نہیں ہے۔

۷۔ اشتراکیت کا معاشی نظام (جو نہایت مہمل ہے) انسان کو حریت اور عظمتِ نفس دونوں سے محروم کر دیتا ہے۔ اس میں تین بنیادی عیوب ہیں:۔

(ا) وہ ایک وسیع منصوبہ بندی کے بغیر نہیں چل سکتا۔ اور اس کے لئے شاید قسم کی آمرانہ حکومت شرط ہے۔ آمریت ایک لعنت ہے جو ملوکیت سے کسی طرح کم نہیں ہے۔ آمریت، انسان کی آزادئ نفس، آزادی ضمیر اور آزادی فکر تینوں کو ختم کر دیتی ہے۔ یعنی انسان کی ذہنی ترقی بالکل ختم ہو جاتی ہے۔

(ب) منصوبہ بندی کو کامیاب بنانے کے لئے، محنت کے لئے ایک یکساں معیار قائم کرنا لازمی ہے یعنی ہم ہر مزدور کے کام کو ایک ہی پیمانے سے ناپیں گے۔ حالانکہ انسانوں کی استعدادیں مختلف ہوتی ہیں۔ اس کا لازمی نتیجہ تقلیلِ افادیت (DIMINISHING UTILITY) کی شکل میں ظاہر ہوگا یعنی بعض مزدور طاقت سے زیادہ کام کرنے کی وجہ سے جلد مر جائیں گے اور بعض فرزندوں سے

مملکت ان کی استعداد کے مطابق فائدہ حاصل نہ کر سکے گی۔

(ج) چونکہ پیداوار میں ہر شخص کا حصہ بقدرِ محنت ہوگا اس لئے اعلیٰ درجہ کی صلاحیت کبھی بروئے کار نہیں آسکتی کیونکہ جب ایک اعلیٰ قسم کے مزدور کو اس کی محنت کا صلہ اتنا ہی ملے گا، جتنا ادنیٰ درجہ کے مزدور کو، تو وہ کب گوارا کرے گا کہ اپنی پوری قابلیت کا اظہار کرے۔

علاوہ بریں جب تک ذاتی ملکیت کا جذبہ کارفرما نہ ہو کوئی شخص بہتر عمل پر آمادہ نہیں ہو سکتا۔

۷۔ زندگی میں ہر شخص جویائے مسرت ہے اور مسرت اس معاشی نظام میں حاصل نہیں ہو سکتی اس لئے کہ کوئی شخص نہ اپنی مرضی اور خواہش یا میلانِ طبع کے مطابق پیشہ اختیار کر سکتا ہے (منصوبہ بندی میں فرد کی رائے تو جرم عظیم ہے بلکہ بغاوت ہے) اور نہ کوئی شخص کسی معاملہ میں اپنی رائے کا اظہار کر سکتا ہے (یہ تو آمریت کی نظر میں سب سے بڑا جرم ہے)

خلاصۂ کلام اینکہ

منصوبہ بندی تو مانعِ اختیارِ پیشہ یا حرفت ہے اور آمریت، مانعِ اظہارِ رائے ہے۔

ان دونوں باتوں کا نتیجہ یہ ہے کہ زندگی گھٹ کر رہ جاتی ہے

۸۔ اشتراکی نظام میں نہ کوئی ضابطۂ اخلاق ہے نہ معاہدہ کی پابندی کا احساس ہے نہ ایفائے عہد کا خیال ہے۔ مذہب اور اخلاق تو بقول مارکس، انسانوں کے لئے بمنزلہ افیون ہے۔

۹۔ اس نظام میں فرد کی کوئی قیمت نہیں ہے وہ ہیئتِ اجتماعیہ کی مشین میں ایک پرزہ سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا یعنی فرد اجتماعیت میں جذب ہو کر انفرادیت سے محروم ہو جاتا ہے۔

۱۰۔ مارکسی فلسفہ یا نظامِ حیات میں انسان کی سیرت کی تکمیل (اصلاحِ نفس) کا کوئی انتظام نہیں ہے۔ مارکس اور لینن دونوں نے یہ فرض کر لیا ہے کہ دولت کی مساوی تقسیم سے تمام مفاسد کا خاتمہ ہو جائے گا۔ حالانکہ یہ مفروضہ بالکل غلط ہے جب تک انسان کی ذہنیت میں انقلاب پیدا ہو یعنی جبتک نفسِ امارہ

پر اسے قابو نہ حاصل ہوا اس وقت تک اس بات کی کیا ضمانت ہے کہ وہ

(ا) نہ دولت کا غلط استعمال کرے گا۔

(ب) نہ زیردستوں پر ظلم کرے گا۔ اور

(ج) بیکسوں پر، عورتوں پر، یتیم بچوں پر، مہربانی کرے گا۔

(د) ہر قسم کے فریب اور ہر نوع کی مکاری، عیاری دہوکہ بازی اور خیانت سے دُور رہے گا۔ مختصر یہ کہ

(ہ) فرشتہ خصلت بن جائے گا؟

عقلِ سلیم کا فیصلہ یہ ہے کہ جب تک دولت کی محبت دل سے نہ نکل جائے اس وقت تک کوئی شخص کسی کے لئے ایثار نہیں کر سکتا اور تاریخِ عالم گواہ ہے کہ کسی اقتصادی یا معاشی پروگرام سے کبھی عوام الناس میں صفاتِ حسنہ پیدا نہ ہوئیں اور نہ ہو سکتی ہیں۔

خلاصہ کلام اینکہ حریت اخویت اور مساوات صرف عقیدۂ توحید پر ایمان لانے اور اس کی اقتضا پر عمل کرنے سے پیدا ہو سکتی ہیں۔ اُن اُصولِ سہ گانہ سرچشمہ بحکمِ خداوندی، ذاتِ رسالتمآب ہے (صلی اللہ علیہ وسلم)

حریت زاد از ضمیرِ پاکِ اُو
ایں مئے نوشیں چکید از تاکِ اُو

اِن ضروری تصریحات کے بعد اب ہم افغانیؒ کی تنقید کی شرح ہدیۂ ناظرین کرتے ہیں:-

اشتراک و ملوکیت

واضح ہو کہ میں نے گذشتہ صفحات میں اشتراکیت پر ضرورت کے مطابق تنقید ہدیۂ ناظرین کر دی ہے اس لئے اب صرف اشعار کا مطلب بیان کرنے پر اکتفا کروں گا۔

پہلا شعر:- اقبال نے مارکس کو "پیغمبرِ بے جبرئیل" لکھا ہے کیونکہ

اُس نے بھی بنی آدم کو ایک ضابطۂ زندگی دیا ہے مگر وہ ضابطہ خود اسی کے دماغ کا وضع کردہ ہے۔

دوسرا شعر:- اس کی تعلیم اگرچہ باطل ہے مگر اس میں حق (صداقت) کا عنصر بھی شامل ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا دماغ کافر ہے مگر قلب مومن ہے۔

دماغ کو کافر اس لئے کہا کہ وہ خدا کا منکر ہے۔

قلب کو مومن اس لئے کہا کہ اس کے دل میں بنی آدم کے لئے ہمدردی کا جذبہ موجزن تھا یعنی وہ سرمایہ داری، ملوکیت، کلیسائیت، رہبانیت، احتکار، استکار، اجارہ داری اور انتفاعِ ناجائز کے خلاف تھا اور دینِ اسلام بھی ان سب باتوں کا دشمن ہے۔ نیز وہ مساوات کا علمبردار ہے (اگرچہ اس کے قیام کا جو طریقہ اس نے بتایا وہ غلط ہے) اور اسلام تو مساوات کا سب سے بڑا مبلغ ہے۔

اقبال نے اس شعر میں اشتراکیت پر جامع تبصرہ کر دیا ہے۔

کردہ ام اندر مقاماتش نگہ

لاسلاطیں، لاکلیسا، لا الٰہ

"لاسلاطین" اور "لاکلیسا" اسلامی تعلیم کے مطابق ہے اس لئے حق ہے۔ لا الٰہ بیشک اسلامی تعلیم کے خلاف ہے اس لئے باطل ہے۔

چوتھا شعر:- غربیاں، کنایہ ہے۔ باشندگانِ روس سے علی الخصوص اور اقوامِ یورپ سے علی العموم۔ یعنی مغربی اقوام روحانیت (افلاک) سے محروم ہیں اس لئے وہ اپنی نادانی کی وجہ سے مادّیات ہی میں روح کو تلاش کر رہی ہیں۔ حالانکہ مادہ میں نہ شعور ہے نہ عقل، نہ ادراک ہے نہ روح، نہ نفسِ ناطقہ ہے نہ روحانیت ان تمام چیزوں کا سرچشمہ تو خدا ہے۔

پانچواں شعر:- جانِ پاک (تقویٰ طہارت نیکی روحانیت) مادہ سے پیدا نہیں ہو سکتی اور اشتراکیت صرف مادّیات سے وابستہ ہے اس لئے وہ زندہ ان

کے لئے مفید نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ انسان کی اصل مادہ نہیں ہے بلکہ روح ہے۔

چھٹا شعر:۔ مارکس کا پیش کردہ نظامِ مساواتِ شکم پر مبنی ہے مگر

ساتواں شعر:۔ مساوات تو اخوت پر منحصر ہے اور اخوت کا مقام دل ہے نہ کہ شکم۔ اس لئے محض دولت کی مساویانہ تقسیم سے مساوات پیدا نہیں ہو سکتی۔

'دل' سے مراد ہے عقیدہ توحیدِ الٰہی جو بنیاد ہے حریت، اخوت اور مساوات کی۔

دوسرا بند

پہلا شعر:۔ یہی حال ملوکیت کا ہے، وہ بھی عملاً انکارِ خدا پر مبنی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حکمرانی یا اقتدارِ اعلیٰ صرف خدا کو حاصل ہے۔ کسی انسان کو انسانوں پر حکومت کا حق حاصل نہیں ہے۔

سروری زیبا فقط اس ذاتِ بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے اک وہی باقی بتانِ آذری

اشتراکیت کی طرح ملوکیت کا سینہ بھی 'دل' (عقیدہ توحید) سے خالی ہے۔

دوسرا شعر:۔ ملوکیت کی مثال ایسی ہے جیسے شہد کی مکھی پھولوں کا رس (جوہر) چوس لیتی ہے صرف پتے چھوڑ دیتی ہے۔ اسی طرح سلاطین، انسانوں کو جوہرِ انسانیت (حریت) سے محروم کر دیتے ہیں، ان کو روٹی دیتے ہیں مگر ان کی روح کو مردہ کر دیتے ہیں۔

تیسرا، چوتھا اور پانچواں شعر:۔ بظاہر پھول، پتے اور شاخیں باقی رہتی ہیں مگر ان کا جوہر نکل جاتا ہے۔ بلبل بدستور پھولوں کے رنگ و بو پر فریفتہ رہتی ہے اور نغمہ سرائی بھی کرتی ہے مگر صورت (ظاہر) سے قطع نظر کر کے معنی (باطن) پر غور کرو تو پھول میں کچھ بھی باقی نہیں رہتا۔ اسی طرح انسان زندہ رہتا ہے، کھاتا پیتا ہے مگر دراصل غلامی میں اس کی روح مردہ ہو جاتی ہے۔ جس طرح پھول دراصل مٹی ہو جاتا ہے اسی طرح انسان دراصل خاک ہو جاتا ہے۔ وہ چونکہ خدا پرستی نہیں

کر سکتا اس لیئے رُوحانی اعتبار سے فنا ہو جاتا ہے۔

تیسرا بند اشتراکیت اور ملوکیت دونوں رُوح کی دشمن ہیں، دونوں خدا کی منکر ہیں اور بنی آدم کو فریب میں مبتلا کر دیتی ہیں۔ دونوں انسانوں کو یہ تعلیم دیتی ہیں کہ خدا پرستی کے بجائے انسان پرستی اختیار کرو۔ اسی میں تمہارا فائدہ ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سے بڑا فریب اور کیا ہو سکتا ہے؟

دوسرا شعر:۔ اشتراکیت کا مقصد 'خروج' ہے یعنی مزدوروں کو سرمایہ داروں کے خلاف صف آرا کرنا اور منافرت پھیلانا۔ بلکہ انسانوں کو تشدد اور قتل و غارت پر آمادہ کرنا۔ اور ملوکیت کا مقصد 'خراج' ہے یعنی سلاطین رعایا سے خراج وصول کرتے ہیں اور ان کی کمائی سے اپنے ذاتی عیش و عشرت کا سامان مہیا کرتے ہیں۔ عوام الناس ضروریاتِ زندگی سے بھی محروم ہو جاتے ہیں۔ اور سلاطین ان کی دولت بجبر حاصل کر کے عیش کرتے ہیں۔

تیسرا شعر:۔ اشتراکیت، علم و دین و فن کو ختم کر دیتی ہے۔ اشتراکی نظام میں (جیسا کہ تمہید میں بیان ہو چکا ہے) علم، دین اور فن کے لئے کوئی گنجائش نہیں ہے کیونکہ اشتراکیت انسان کو حیوان سے زیادہ مرتبہ نہیں دیتی۔ اور ملوکیت اس سے بھی بدتر ہے کیونکہ وہ انسانوں کے جسم سے رُوح نکال لینے کے علاوہ اُن کے ہاتھ سے روٹی بھی چھین لیتی ہے۔

چوتھا شعر:۔ افغانیؒ کہتے ہیں کہ اشتراکیت اور ملوکیت دونوں خدا پرستی سے بیگانہ ہیں اور "آب و گل" میں غرق ہیں یعنی خالص مادہ پرستی کی تعلیم دیتی ہیں۔ اشتراکیت تو علانیہ اور براہ راست انکارِ خدا کی تعلیم دیتی ہے۔ ملوکیت اگرچہ زبان سے ایسا نہیں کہتی مگر اس نظام میں رہ کر کوئی شخص حقیقی معنی میں خدا پرستی نہیں کر سکتا کیونکہ ملوکیت کی بنیاد ہی اس بات پر ہے کہ وہ خدائی قانون کے بجائے اپنا وضع کردہ قانون نافذ کرتی ہے مثلاً خدائی قانون میں سود لینا بھی حرام ہے اور دینا بھی حرام ہے لیکن ملوکیت کا دارومدار ہی سود پر ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اشتراکیت اور ملوکیت، دونوں نظاموں میں بنی آدم کا جسم تو فربہ ہو جاتا ہے مگر دل (جذبۂ خداپرستی) مردہ ہو جاتا ہے۔

پانچواں شعر:- لیکن زندگی 'روٹی' کا نام نہیں ہے یعنی انسان کا مقصدِ حیات یہ نہیں ہے کہ وہ حیوانوں کی طرح کھائے پیے اور مر جائے بلکہ اس کی زندگی کا مقصد یہ ہے کہ اس میں سوز و ساز کا رنگ پیدا ہو یعنی وہ اللہ سے محبت کرے اور اس کی محبت کی آگ میں جلتا رہے اور اپنے آپ کو عشق میں فنا کرکے خدا کی مرضی کے مطابق بناتا رہے۔ عشقِ الٰہی اختیار کرنا 'سوختن' ہے اور نفسِ امارہ کو شریعت کے سانچہ میں ڈھالنا 'ساختن' ہے۔ اور اسی میں انسان کی کامیابی کا راز پوشیدہ ہے۔

سعید حلیم پاشا

شرق و غرب

غربیاں را زیرکی سازِ حیات
شرقیاں را عشق رازِ کائنات

زیرکی از عشق گردد حق شناس
کارِ عشق از زیرکی محکم اساس

عشق چوں با زیرکی ہمبر شود
نقشبندِ عالمِ دیگر شود

خیز و نقشِ عالمِ دیگر بنہ
عشق را با زیرکی آمیز دہ

شعلۂ افرنگیاں نم خوردہ ایست
چشمِ شاں صاحب نظر دل مردہ ایست

زخمہا خوردند از شمشیرِ خویش
بسمل افتادند چوں نخچیرِ خویش

سوز و مستی را مجو از تاکِ شاں
عصرِ دیگر نیست در افلاکِ شاں!

زندگی را سوز و ساز از نارِ تست
عالمِ نو آفریدن کارِ تست!

مصطفیٰ[1] کو از تجدّد می سرود | گفت نقشِ کہنہ را باید زدود
نو نگردد کعبہ را رختِ حیات | گر ز افرنگ آیدش لات و منات
ترک را آہنگِ نو در چنگ نیست | تازہ اش جز کہنۂ افرنگ نیست
سینۂ او را دمے دیگر نبود | در ضمیرش عالمے دیگر نبود
لاجرم با عالمِ موجود ساخت | مثلِ موم از سوزِ ایں عالم گداخت
طرفگیہا در نہادِ کائنات | نیست از تقلیدِ تقویمِ حیات
زندہ دل خلّاق اعصار و دہور | جانش از تقلید گردد بے حضور
چوں مسلماناں اگر داری جگر | در ضمیرِ خویش و در قرآں نگر
صد جہانِ تازہ در آیاتِ اوست | عصرہا پیچیدہ در آناتِ اوست!
یک جہانش عصرِ حاضر را بس است | گیر اگر در سینۂ دل معنی رس است
بندۂ مومن ز آیاتِ خدا است | ہر جہاں اندر برِ او چوں قبا ست!

چوں کہن گردد جہانے در برش
می دہد قرآں جہانے دیگرش!

تمہید:۔ پاشائے موصوف نے مسلمانوں کو یہ پیغام دیا ہے کہ تم اہلِ مغرب کی تقلید مت کرو۔ وہ عقل کے پرستار ہیں اور تم عشق کے علمبردار ہو۔ تمہاری اور اُن کی ذہنیت اتحادِ طبع اور بنیادی تصوّرات میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اگر تم ان کی تقلید کرو گے تو اسلام سے دور ہو جاؤ گے۔

اس کے بعد وہ یہ کہتے ہیں کہ اے مسلمانو! تقلیدِ غرب کے بجائے تم

---

[1] مصطفیٰ:۔ مراد از مصطفیٰ کمال۔

قرآنِ حکیم کا مطالعہ کرو۔ اگر ایسا کرو گے تو تمہیں معلوم ہو جائے گا کہ تم ان کے محتاج نہیں ہو۔ بلکہ وہ تمہارے محتاج ہیں۔ تمہارے پاس ایسا ضابطۂ حیات ہے جو دُنیا میں کسی قوم کے پاس نہیں ہے۔ اگر تم اس پر عامل ہو جاؤ تو ساری دُنیا تمہارے قدموں پر جھک سکتی ہے۔

دوسرے بند میں انہوں نے ترکوں کی روش پر تنقید کی ہے اور بتایا ہے کہ ترکوں نے مغرب کی تقلید محض اس لئے کی کہ وہ قرآنِ حکیم سے بیگانہ ہو چکے تھے ورنہ وہ کبھی غیر مسلموں کی تقلید نہ کرتے۔ اس کورانہ تقلید سے ترکوں کو کوئی فائدہ نہیں ہوا اور جب تک وہ شریعتِ اسلامیہ کی اتباع نہیں کریں گے اُس وقت تک مُسلمان قوم کی حیثیت سے دُنیا میں سر بلند نہیں ہو سکتے۔

دیں ہاتھ سے دے کر اگر آزاد ہو ملت

ہے ایسی تجارت میں مسلماں کا خسارا

پہلا بند ۱۔ اہلِ مغرب نے اپنی زندگی کی بنیاد عقل پر رکھی ہے۔ وہ وحی کے منکر ہیں۔ لیکن اہلِ مشرق (مسلمان) عشقِ الٰہی کو مدارِ حیات سمجھتے ہیں یعنی وہ وحی کے پیرو ہیں۔ اس شعر میں اس آیت کی طرف اشارہ ہے۔

وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ!

مومنوں کی شناخت یہ ہے کہ وہ اللہ کی محبت میں نہایت پختہ ہوتے ہیں۔ یعنی وہ اللہ کے برابر کسی سے محبت نہیں کرتے۔

۲۔ عقل اور عشق میں علاقہ یہ ہے کہ اگر عقلِ انسانی، عشق کی برتری تسلیم کر لے تو حق شناس ہو جاتی ہے۔ اسی لئے اقبال نے ہمیں تعلیم دی ہے کہ

نقشے کہ بستۂ ہمہ اوہام باطل است

عقلے بہم رساں کہ ادب خوردۂ دل است

اور اگر عشق کے ساتھ عقل بھی شامل ہو جائے تو عشق، محکم بنیادوں پر قائم

ہو سکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر عاشق (مسلمان) عقل (علم) سے کام لے تو اسے کائنات کے ہر ذرہ میں خدا کی کاریگری نظر آسکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآنِ حکیم نے ہمیں بار بار عقل سے کام لینے کی ہدایت کی ہے۔ اللہ کی ہستی کی نشانیاں کائنات کی تمام چیزوں میں جلوہ گر ہیں۔ اگر انسان خداداد عقل سے کام لے تو اسے یہ نشانیاں بخوبی نظر آسکتی ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس کے اندر ایمان کا رنگ پیدا ہو جائے گا۔ اور اسی کو اقبال نے یوں بیان کیا ہے کہ

کارِ عشق از زیرکی محکم اساس

خلاصۂ کلام اینکہ، عشق کی بدولت عقل گمراہی سے محفوظ رہتی ہے۔ تشکیک اور انکار کی ظلمت میں مبتلا نہیں ہو سکتی۔ اور عقل کی بدولت عشق کو استحکام حاصل ہو سکتا ہے۔ اسی لئے قرآنِ حکیم نے مسلمانوں کو عقل اور عشق دونوں کو بیک وقت اختیار کرنے کی تلقین کی ہے۔ مگر عشق کو عقل پر حکمراں قرار دیا ہے تاکہ وہ انسان کو غلط راستہ پر نہ لے جائے۔ یعنی عقل بمنزلہ اسپ ہے، عشق بمنزلہ سوار ہے۔

۳۔ جب یہی عقل، عشق کی ساتھی ہو جاتی ہے تو عشق میں نئی دنیا تعمیر کرنے کی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ جب سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی رہنمائی میں مسلمانوں نے اللہ تعالیٰ سے پیمانِ وفا باندھ کر اپنی عقل سے کام لیا تو دنیا میں انقلاب برپا کر دیا۔

۴۔ اس لئے اے مسلمان! اُٹھ اور عشق اور عقل دونوں کی مدد سے عالمِ نو کی بنیاد ڈال دے اہلِ مغرب کی تقلید مت کر کیونکہ

۵۔ ان کی عقل (شعلہ) ناقص اور سقیم (نم خوردہ) ہے۔ اسی لئے ان کی ظاہری آنکھیں تو روشن ہیں (مادیات میں سب سے آگے ہیں) مگر ان کا دل مردہ ہے (روحانیت میں سب سے پیچھے ہیں)

۶۔ انہوں نے اپنی مادی تہذیب سے جو عقل کا نتیجہ ہے (شمشیرِ خویش)

اپنے ہی جسم پر زخم کھائے ہیں یعنی ان کی تہذیب[1] (جو انکارِ خدا پر مبنی ہے) انہی کے حق میں وبال بن گئی ہے۔

۷۔ تم ان کی تہذیب (تاک) سے خدا کی محبت کی نعمت حاصل نہیں کر سکتے۔ یعنی ان کی شراب سے مستی حاصل نہیں ہو سکتی۔ ان کی تہذیب فرسودہ ہو چکی ہے۔ اِن کی تہذیب میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ وہ کوئی پاکیزہ انقلاب برپا کر سکیں "عصرِ دیگر" کنایہ ہے ایسے انقلاب سے جو امنِ عالم کا ضامن ہو سکے۔

۸۔ اے مسلمان! اس حقیقت کو اچھی طرح ذہن نشین کر لے کہ صرف تیرے مسلکِ عشقِ الٰہی (نار) سے زندگی کو سوز و ساز کی نعمت حاصل ہو سکتی ہے یعنی بنی آدم صرف اسلام کی پیروی سے کامیابی حاصل کر سکتے ہیں۔ اور چونکہ تو حاملِ شریعتِ اسلامیہ ہے۔ اس لئے دُنیا میں انقلاب برپا کرنا دراصل تیرا کام ہے۔ ایسا انقلاب جس کی بدولت دُنیا میں امن و امان قائم ہو سکے۔ صرف قرآنِ حکیم ہی کی تعلیمات پر عامل ہونے سے پیدا ہو سکتا ہے۔

دوسرا بند اس بند میں اقبال نے افغانی کی زبان سے مصطفےٰ کمال پاشا کی خلافِ شریعت سرگرمیوں پر تنقید کی ہے۔

۱۹۲۲ء میں جب پاشائے مذکور نے سمرنا فتح کر کے ملّتِ اسلامیہ کی لاج رکھ لی تو ساری دُنیائے اسلام نے فاتح سقاریہ کو قومی ہیرو تسلیم کر لیا۔ چنانچہ اقبال نے ایک نظم میں جو "پیام مشرق" میں شامل ہے، اس کی خدمت میں خراجِ تحسین پیش کیا اور اس کے نام کے آگے "ایّدہ اللہ بنصرہ العزیز" کا اضافہ کر کے اپنی عقیدت کا ثبوت دیا تھا۔ مگر جب پاشائے

---

[1] یورپ از شمشیر خود بسمل فتاد
زیرِ گردوں رسمِ لادینی نہاد

مذکور کمال پاشا سے 'اتاترک' بن گیا اور اُس نے اسلامی تہذیب سے اس درجہ دشمنی کا اظہار کیا کہ ترکی کا رسم الخط لاطینی کر دیا تو ساری اسلامی دنیا ان سے برگشتہ ہو گئی۔ چنانچہ اقبالؔ نے بھی جابجا اپنی نفرت کا اظہار کیا ہے۔ ذیل میں 'اتاترک' کے مختصر سوانح حیات درج کرتا ہوں:۔

اتاترک کے سوانح حیات

یہ نامور شخص ۱۸۸۰ء میں بمقام سالونیکا (ترکی کا ایک بندرگاہ) ایک معمولی خاندان میں پیدا ہوا تھا۔ بچپن ہی میں یتیم ہو گیا۔ مگر اس کی البانوی ماں نے جو بہت حوصلہ مند تھی، اس کی تعلیم و تربیت میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ چنانچہ اس نے ترکی کے سب سے بڑے حربی کالج میں تعلیم پائی اور ۱۹۰۴ء میں باقاعدہ فوج میں کپتان کے عہدہ پر فائز ہوا۔

چونکہ بطنِ مادر سے ترقی کرنے کی صلاحیت لے کر پیدا ہوا تھا۔ اس لئے ۱۹۰۶ء میں ینگ ٹرکس (نوجوانِ ترک) پارٹی میں شریک ہو گیا۔ جس کا مقصد ملک میں دستوری حکومت کا قیام تھا (ترکی قوم، سلاطینِ عثمانیہ کی مطلق العنانی اور اس کے ثمرات تلخ سے تنگ آ چکی تھی) ۱۹۰۸ء میں اس پارٹی نے انقلاب برپا کر دیا اور سلطان عبد الحمید کو قوم کی مرضی کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنا پڑا۔

چونکہ سلطان نے دستوری حکومت کے نفاذ میں تامل کیا۔ اس لئے "انجمنِ اتحاد و ترقی" نے آلِ عثمان کے اس آخری خود سر فرمانروا کو معزول کر کے ۱۹۰۹ء میں، سالونیکا میں نظر بند کر دیا۔ فوجی خدمات کے صلہ میں کمال کو کرنل کے عہدہ پر ترقی دی گئی اور جب ۱۹۱۰ء میں البانیہ میں بغاوت ہوئی تو اس نے اس بغاوت کے فرو کرنے میں نمایاں حصہ لیا۔

لے لاطینی و لادینی! کس پیچ میں الجھا تو
دارو ہے ضعیفوں کی لا غالب الا ھو

۱۹۱۱ء میں اطالیہ نے بلا وجہ طرابلس پر حملہ کر دیا۔ اس جنگ میں کمال پاشا نے، بطلِ حریت، شہیدِ ملت انور پاشا کے زیرِ کمان حصہ لیا۔ جو اس وقت "انور بے" کے نام سے ساری دنیائے اسلام کے ہیرو بنے ہوئے تھے۔ یہ پہلا موقعہ تھا کہ کمال پاشا کو انور پاشا کی ماتحتی میں کام کرنا پڑا۔ چونکہ کمال پاشا فطرتاً مغرور، حاسد، تنگ نظر اور لیڈری کا آرزومند تھا۔ اس لئے اسے انور پاشا سے کبھی بغض پیدا ہو گیا۔ وہ جب اخباروں میں انور پاشا کی اسلامی خدمات اور جوانمردی کی داستانیں پڑھتا تھا تو انگاروں پر لوٹتا تھا۔ لیکن انور پاشا اس فوجی کرنل سے اپنی سیرت کے اعتبار سے اس قدر بلند تھے کہ وہ ان کی گرد کو بھی نہیں پہنچ سکتا تھا۔ انور پاشا کی اسلام دوستی پر سینکڑوں مصطفےٰ کمال قربان کئے جا سکتے ہیں۔

مصطفےٰ کمال، جنگِ عظیم ۱۹۱۴-۱۸ء میں ترکی کی شرکتِ جنگ کے خلاف تھا مگر جب انور پاشا کو یہ معلوم ہوا کہ ترکی جرمنوں کا ساتھ دے یا نہ دے۔ بہر صورت اختتامِ جنگ کے بعد "اس مردِ بیمار" کے حصے بخرے ہو جائیں گے تو انہوں نے دشمنانِ ملت (برطانیہ اور دیگر اشرار) کے خلاف اعلانِ جنگ کر دیا۔

انگریزوں نے بیسویں صدی میں انور پاشا سے زیادہ کسی مسلمان کو بدنام نہیں کیا۔ اور اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ سلطان ٹیپو شہید کی طرح غازی انور بے یا انور

اے ہندی مسلمانوں کو انور پاشا شہید کے کارناموں سے آگاہ کرنے کا سہرا مرحوم "الہلال" کے سر ہے جسے ۱۹۱۲ء میں مولانا ابوالکلام آزاد نے کلکتہ سے جاری کیا تھا۔ اسی زمانہ میں غازی انور بے نے اپنی دستخطی تصویر، میدانِ جنگ سے مولانا کو بھیجی تھی۔ جسے مولانا نے بڑے اہتمام کے ساتھ الہلال میں شائع کیا تھا اور اس کے نیچے یہ شعر لکھا تھا۔

ترا چنانکہ توئی، مرداں کجا دانند
بقدرِ طاقتِ خود می کنند استدراک

یہ قیمتی تصویر آج تک میرے پاس محفوظ ہے۔ ۱۲

پاشا شہید بھی انگریزوں کی اسلام دشمنی اور ملّت کش پالیسی سے بخوبی واقف تھے۔ یہ دونوں شہید، اسلام کے سچے جاں نثار تھے۔

آمدم برسرِ مطلب:۔ انگریزوں نے دَرّہ دانیال کا بڑی شدّ و مد کے ساتھ محاصرہ کیا اور اخوان الشیاطین کو اپنی بحری طاقت پر یوں بھی ناز تھا۔ مگر جرمن جرنل فان سانڈرس نے اس "الدالخصام" قوم کے دانت کھٹے کر دیئے۔ اور ایسی شکست دی کہ اس ناپاک قوم کے افراد مدتوں افعیٔ دم بریدہ کی طرح پیچ و تاب کھاتے رہے۔

جن فوجی افسروں کا تذکرہ جنگی مراسلات میں کیا گیا ان میں مصطفٰے کمال کا نام سب سے نمایاں تھا۔ سانڈرس (سپریم کمانڈر) کے الفاظ یہ ہیں:۔

"کرنل کمال کی مردانگی نے اتحادیوں کی پیش قدمی روک دی"

۱۹۱۶-۱۷ء میں کوہِ قاف، عراق اور حلب کے محاذ پر اپنی جنگی قابلیت کا ثبوت دیا۔ مگر "تقدیر کی منطق" کے آگے شمشیر کی تیزی کیا کام دے سکتی ہے!

جب دشمنانِ ملّت (برطانیہ اور فرانس) کی انگیخت پر یونان نے ایشیائے کوچک پر جارحانہ پیش قدمی کر کے سمرنا فتح کر لیا تو مصطفٰے کمال نے سر سے کفن باندھا اور ہر قسم کی بے سرو سامانی کے باوجود دشمن کے مقابلہ پر ڈٹ گیا۔ سقاریہ کے تاریخی معرکہ میں اس نے محیر العقول جانبازی، حوصلہ، مردانگی اور سخت کوشی کا ثبوت دیا یعنی پسلیوں میں شدید درد کے باوجود، سترہ دن اور سترہ رات گھوڑے کی پشت پر بیٹھا ہوا مولوں کو شہبازوں سے لڑاتا رہا!

سمرنا کی فتح نے دشمنانِ ملّت کو صلح پر مجبور کر دیا اور ۱۹۲۳ء میں مصطفٰے کمال نے سلطنت کو جمہوریت میں بدل دیا۔ قوم نے اُسے جمہوریہ ترکیہ کا پہلا صدر منتخب کیا اور "اتاترک" کا لقب دیا۔

آمرِ مطلق ہو جانے کے بعد اس کی ذاتِ طبع اور کم ظرفی عیاں ہو گئی چنانچہ اُس نے تمام محبانِ وطن کو جو اُس سے اختلاف رائے کے مجرم تھے، موت کے

گھاٹ اتار دیا یا جلاوطن کر دیا۔[1]

یہاں تک تو قابلِ برداشت تھا کیونکہ ہر شخص عمر ابن عبدالعزیزؒ یا سلطان صلاح الدین ایوبیؒ نہیں ہو سکتا۔ مگر ۱۹۲۵ء سے مصطفیٰ کمال نے ان غیر اسلامی امور کا ارتکاب شروع کیا جن کی وجہ سے ساری دنیائے اسلام اس سے متنفر ہو گئی۔ مثلاً

۱۔ اس نے اعلان کیا کہ حکومت ترکیہ کا کوئی مذہب نہیں ہے۔ جمہوریہ ترکیہ خالص "سکولر اسٹیٹ" (دنیاوی مملکت) ہے۔

۲۔ ترکی زبان کا رسم الخط عربی کے بجائے لاطینی قرار دیا۔

۳۔ پردہ خلافِ قانون قرار دیا گیا۔

۴۔ تعددِ ازدواج بھی جرم قرار دیا گیا۔

۵۔ اسلام دین نہیں ہے، مذہب ہے۔ اسے مملکت اور سیاست سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اتاترک میں کچھ خوبیاں بھی تھیں۔ مگر دینِ اسلام کی بے حرمتی تو کسی حالت میں بھی گوارا نہیں کی جا سکتی۔ اسلام کے ایک ادنیٰ قانون پر لاکھوں مصطفیٰ کمال پاشا قربان کیے جا سکتے ہیں۔ جو شخص مسلمان ہو کر تعددِ ازدواج اور پردہ کو جرم قرار دے یا جو شخص یہ کہے کہ اسلام کو ملکی سیاست سے کوئی واسطہ نہیں ہے وہ شخص مسلمان ہی کب رہا؟ اللہ کے قانون میں تبدیلی

---

[1] راقم الحروف کو ۱۹۳۵ء میں محترمہ خالدہ ادیب خانم سے ملاقات کا موقع ملا تھا۔ جب وہ سیاحتِ ہند کے دوران میں لاہور تشریف لائی تھیں۔ بھر حاضر کی اس نامور ترکی خاتون سے جو صاحبہ سیف و قلم تھیں، اور اتاترک کی پہلی کابینہ میں وزیرِ تعلیمات مقرر ہوئی تھیں، راقم الحروف کو اتاترک کی زندگی کا وہ رخ بھی معلوم ہوا تھا جو اخباروں میں نمایاں نہیں ہو سکتا۔ خاتون موصوفہ بھی اس کے جذبۂ انتقام کا شکار ہو گئیں اور قوم ان کی خدمات سے محروم ہو گئی ۱۲

کرنے والا تو اللہ کا باغی اور واجب القتل ہے!

ع
در جہاں خوار باندازۂ تقصیر شدیم

تیسرا بند اس بند میں افغانیؒ نے مصطفےٰ کمال کی غیر اسلامی اور ملت کش روش پر شدید نکتہ چینی کی ہے اور ترکوں کو قرآنِ حکیم کے مطالعہ کی تلقین کی ہے، کیونکہ ترقی کرنے اور دنیا میں سربلندی حاصل کرنے کا طریقہ "تقلیدِ غرب" نہیں ہے بلکہ اتباعِ سنّتِ نبویؐ ہے۔

(۱) **تجدّد اور تجدید میں فرق** اقبالؔ نے مصطفےٰ کمال کو "متجدّد" کہہ کر اس کی غیر اسلامی سرگرمیوں پر نہایت صحیح تبصرہ کر دیا ہے۔

مجدّد، اسلامی اصطلاح میں وہ شخص ہوتا ہے جو دین کی تجدید کرتا ہے یعنی وہ اُن تمام بدعاتِ سیئہ، عقائدِ باطلہ اور رسومِ قبیحہ کا ابطال کر دیتا ہے جو عوام کی جہالت یا دین سے عدمِ واقفیت کی بناء پر دین میں داخل ہو جاتی ہیں حضرت شیخ احمد سرہندیؒ (جن کا لقب مجدّدِ الفِ ثانیؒ ہے) حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ اور حضرت سید احمد رائے بریلویؒ یہ تینوں حضرات مجدّد ہیں۔

متجدّد اُسے کہتے ہیں جو نہ عالمِ دین ہو نہ شیخ طریقت مگر سوءِ اتفاق سے عوام میں اپنے کسی سیاسی کارنامے کی بناء پر مقبول ہو گیا ہو اور اُنہوں نے اسے اپنا "لیڈر" تسلیم کر لیا ہو اور وہ شخص اپنی مقبولیت کا ناجائز فائدہ اُٹھا کر دین کی اصلاح و تجدید کا کام اپنی ناقص رائے اور عقلِ سقیم کے مطابق شروع کر دے اور قوم کے حق میں "نادان دوست" ثابت ہو یعنی اصلاح کے بجائے تخریب کا فریضہ انجام دے مصطفےٰ کمال نے دینِ اسلام اور سیاست میں تفریق کر کے اور ترکوں کی قومیت کو دین کے بجائے وطن پر مبنی کر کے دین کے ساتھ دوستی نہیں کی بلکہ دشمنی کی۔ اس لئے اقبالؔ نے اُسے مجدّد کے بجائے متجدّد لکھا اور بالکل صحیح لکھا۔

۱- اقبالؔ (بزبانِ افغانی) کہتے ہیں کہ مصطفےٰ کمال نے قوم کو یہ مشورہ دیا

(بلکہ مشورہ کو عملی جامہ پہنا دیا) کہ تمام پرانی باتوں کو یکسر مٹا دو۔

۲۔ اگر کوئی شخص یورپ سے "لات ومنات" لاکر کعبہ میں رکھدے تو ان نئے بتوں کی وجہ سے دین (کعبہ) کی زندگی میں تجدید نہیں ہو سکتی۔ یعنی دین زندہ نہیں ہو سکتا۔ بلکہ بت پرستی دوبارہ زندہ ہو جائے گی۔ اور اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ دین فنا ہو جائے گا۔ یہی حال ترکی مسلمانوں کا ہوا۔ وہ دین سے بالکل بیگانہ ہو گئے۔

۳۔ مصطفےٰ کمال کی اصلاحات کا نتیجہ یہ نکلا کہ یورپ کے پرانے اصول، ترکوں نے اختیار کر لئے (جو سراسر غیر اسلامی ہیں) اس لئے انہیں نئی زندگی حاصل نہیں ہوئی۔

۳و۴۔ چونکہ مصطفےٰ کمال کے ضمیر میں یہ صلاحیت موجود نہ تھی کہ وہ نئی دنیا پیدا کر سکے۔ اس لئے اس نے اسی فرسودہ دنیا (یورپین تہذیب) سے مطابقت پیدا کر لی۔ دنیا کو اسلام کے سانچے میں ڈھالنے کے بجائے اپنے آپ کو (اور اپنی قوم کو) یورپ کے سانچے میں ڈھال لیا (جو بالکل فرسودہ ہے)۔

۵۔ یاد رکھو! دوسروں کی تقلید سے زندگی کی تقویم (تعمیر) نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس کائنات میں اللہ تعالیٰ نے انسان کی سرشت اس طرح پر بنائی ہے کہ وہ صرف تحقیق کی بدولت ترقی کر سکتا ہے۔ جو قوم کسی دوسری قوم کی تقلید کرتی ہے وہ رفتہ رفتہ اسی قوم کی غلام ہو جاتی ہے۔

۶۔ جب تحقیق کی بدولت کسی قوم کا دل زندہ ہوتا ہے یعنی جب وہ قوم زندہ ہو جاتی ہے تو نئے زمانے (اعصار و دہور) پیدا کر دیتی ہے یعنی دنیا میں انقلاب پیدا کر دیتی ہے۔

۷و۸۔ (ترکوں سے خطاب ہے)۔ اگر تجھ میں مسلمانوں کا سا حوصلہ (جگر) ہے۔ تو پہلے اپنے ضمیر میں غور کر یعنی اس بات کا یقین پیدا کر کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو دنیا میں تمام قوموں کا رہنما بنایا ہے۔ اس کے بعد قرآن حکیم کا مطالعہ کر تاکہ تجھے رہنمائی کا طریقہ معلوم ہو سکے۔ جب تو قرآن حکیم کا مطالعہ کرے گا تو تجھے معلوم ہو گا کہ

۹۔ اس کی آیتوں میں انقلاب پوشیدہ ہے۔ اور اس کی ہر آن (آنات یعنی لمحات) میں زمانے لپٹے ہوئے ہیں یعنی قرآنی تعلیمات پر عمل کرنے سے مسلمان ہر روز ترقی کی راہیں طے کر سکتے ہیں۔ ہر روز ان کی زندگی میں انقلاب پیدا ہو سکتا ہے۔

۱۰۔ عصرِ حاضر کی اصلاح کے لئے اس کا ایک جہان (اس کی تعلیمات کا حرف ایک نکتہ) ہی بالکل کافی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ قرآن چونکہ ہر زمانہ میں رہنمائی کر سکتا ہے اس لئے اس زمانہ میں بھی اس سے رہنمائی مل سکتی ہے۔ لہٰذا اغیار کے سامنے دستِ سوال دراز کرنے کے بجائے قرآن حکیم سے رہنمائی طلب کرو۔ اور یہ نکتہ اسی وقت سمجھ میں آسکتا ہے اگر تمہارے سینے میں ''معنی رس'' دل ہے۔

۱۱۔ بندۂ مومن تو خدا کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ہے یعنی اسے قیامت تک دنیا میں رہنا ہے (ملّتِ اسلامیہ کبھی فنا نہیں ہو سکتی)۔ وہ ہر زمانہ میں زندہ رہنے اور ترقی کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، کیونکہ قرآن کی تعلیمات کی خصوصیت یہی ہے کہ وہ کسی زمانے میں بھی ناقص ثابت نہیں ہوں گی۔

۱۲۔ جب یہ جہان اس کے لئے پرانا ہو جائے گا تو وہ قرآن کی بدولت وہ نیا جہان پیدا کر سکے گا جو اس کے حالات سے مطابقت رکھ سکے گا۔

آخری پانچ شعروں کا مطلب یہ ہے کہ قرآن حکیم کامل ضابطۂ حیات ہے اور خدا کا آخری پیغام ہے۔ اس کے بعد کوئی کتاب نازل نہیں ہوگی اس لئے قرآن حکیم ہر زمانہ میں مسلمانوں بلکہ اہلِ عالم کی رہنمائی کر سکتا ہے۔ لہٰذا مسلمانوں کو لازم ہے کہ وہ یورپ کی تقلید کے بجائے قرآن حکیم کی طرف متوجہ ہوں اور اسی سے رہنمائی حاصل کریں۔ بلکہ اگر وہ قرآنی تعلیمات کی اتباع کریں گے تو ساری دنیا ان کی تقلید پر مجبور ہوگی اور وہ ساری قوموں کی رہنمائی کر سکیں گے۔

زندہ رود

زورقِ ما خاکیاں بے ناخدا ست
کس نداند عالمِ قرآں کجا ست!

زندہ رود یہ سُن کر افغانیؒ سے سوال کرتا ہے کہ ہم لوگوں کی کشتی اس وقت ناخدا کے بغیر ہے، خدا معلوم، عالمِ قرآن اس وقت کہاں ہے؟ یعنی قرآن تو دنیا میں موجود ہے مگر وہ عالم (دورِ حکومت) کہاں ہے جو قرآن پیدا کرنا چاہتا ہے۔

افغانی

عالمے در سینۂ ما گُم ہنوز
عالمے در انتظارِ قُم ہنوز

عالمے بے امتیازِ خون و رنگ
شامِ او روشن تر از صبحِ فرنگ

عالمے پاک از سلاطین و عبید
چوں دلِ مومن کرانش ناپدید

عالمے رعنا کہ فیضِ یک نظر
تخمِ او افگند در جانِ عمرؓ!

لایزال و واردا تش نو بنو
برگ و بارِ محکماتش نو بنو

باطنِ او از تغیّر بے غمے
ظاہرِ او انقلابِ ہر دمے

اندرونِ تست آں عالم نگر
می دہم از محکماتِ او خبر!

یہ سُن کر افغانی کہتے ہیں کہ

۱۔ وہ عالم ابھی تک ہمارے سینوں ہی میں پوشیدہ ہے اور "قُم" کا منتظر ہے یعنی مسلمان چونکہ تعلیماتِ قرآنی سے بیگانہ ہو چکے ہیں اس لئے ابھی تک وہ عالم ظاہر نہیں ہو سکا۔

اس کے بعد افغانی نے قرآنی حکومت کا خاکہ پیش کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ

۲۔ اگر قرآنی حکومت دنیا میں قائم ہو جائے تو اس میں خون، رنگ، نسل، وطن اور ذات پات کا کوئی امتیاز نہ ہوگا یعنی دنیا میں حریت، اخوت اور مساوات عام ہو جائے گی۔

۳۔ اسلامی حکومت میں نہ کوئی سلطان ہو گا نہ کوئی انسان کسی انسان کا غلام ہو گا۔ اس عالم کی بھی، مومن کے دل کی طرح، کوئی حد نہیں ہے۔ یعنی قرآن کا نظام ملکی یا قومی نہیں ہے بلکہ آفاقی ہے۔

۴۔ اگر تم اس عالم کا تصوّر دماغ میں قائم کرنا چاہتے ہو تو عہدِ فاروقی رضؓ کا مطالعہ کرلو حضرت عمر فاروقِ اعظم کے قلب میں اسی عالم کا فیضان جلوہ گر ہو گیا تھا جس کی بدولت اِن کا عہدِ خلافت، آج تک مثالی حکومت بنا ہوا ہے۔[1]

۵۔ عالم قرآنی ایک ابدی حقیقت ہے (لازوال ہے) اور اس کی بدولت، نت نئے کارنامے ظہور پذیر ہوتے رہتے ہیں۔ اس کی بنیادی تعلیمات (محکمات) کی یہ خصوصیت ہے کہ اس سے ہمیشہ نئے نئے نتائج (برگ وبار) رونما ہوتے ہیں۔

۶۔ قرآنِ حکیم کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس کا باطن یعنی اس کے بنیادی اصول تو اٹل (غیر متبدل) ہیں۔ ان میں قیامت تک تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ لیکن

---

[1] راقم الحروف کو یاد ہے کہ جب اکتوبر ۱۹۳۷ء میں ہندوستان کو صوبجاتی خودمختاری ملی تھی تو مسٹر گاندھی آنجہانی نے کانگریسی وزراء کو یہ مشورہ دیا تھا کہ وہ حضرت صدیقِ اکبر رضؓ اور فاروقِ اعظم رضؓ کے طریقِ عمل کو اپنے لئے رہنما بنائیں۔ کیونکہ ان سے بہتر حکمران ابھی تک دنیا میں پیدا نہیں ہو سکے ہیں۔"

اس کا ظاہر یعنی اس کے فروعات (جزئیات) میں تبدیلی ہو سکتی ہے۔ اس لئے وہ ہر زمانے میں بدلتے ہوئے حالات سے مطابقت پیدا کر سکتا ہے۔ یعنی اس کے بنیادی اصول میں ایسی لچک ہے کہ ہر زمانہ میں ضروریات کے مطابق ان اصولوں سے نئے نئے جزئیات مستنبط ہو سکتے ہیں۔ مثلاً قرآن نے یہ قانون بنا دیا کہ کُلُّ مُسْکِرٍ حَرَامٌ یعنی ہر نشہ آور شے حرام ہے۔ اب ہم قیامت تک اس اصل کی بدولت ضروری احکام مستنبط کر سکتے ہیں۔ وقس علیٰ ھذا!

۷۔ اے مسلمان! وہ عالم خود تیرے ہی ضمیر میں پوشیدہ ہے تو جس وقت قرآنی حکومت کے قیام کا عزم بالجزم کر لے گا۔ وہ عالم، خارج میں موجود ہو جائے گا یعنی قرآنی حکومت کا قیام تیرے عزم پر موقوف ہے۔ میں یہ کر سکتا ہوں کہ تجھے اس قرآنی نظامِ حکومت کے بنیادی اصولِ اربعہ سے آگاہ کر دوں:۔

محکماتِ عالمِ قرآنی

۱۔ خلافتِ آدم

در دو عالم ہر کجا آثارِ عشق ابنِ آدم سرّ ز اسرارِ عشق
سرِ عشق از عالمِ ارحام نیست از رسام و حام و روم و شام نیست
کوکبِ بے شرق و غرب و بے غروب در مدارش نے شمال و نے جنوب
حرفِ اِنّی جاعلٌ تقدیرِ او از زمین و آسمان تفسیرِ او
مرگ و قبر و حشر و نشر احوالِ اوست نور و نارِ آن جہان اعمالِ اوست
او امام و او صلوٰت و او حرم او مداد و او کتاب و او قلم!

خرده خرده غیبِ او گردد حضور — نے حدود او را نه ملکش را ثغور
از وجودش اعتبارِ ممکنات — اعتدالِ او عیارِ ممکنات
من چه گویم از یمِ بے ساحلش — غرقِ آثارِ دهور اندر دلش!
آنچه در آدم بگنجد عالم است — آنچه در عالم نگنجد آدم است!
آشکارا مهر و ماه از جلوتش — نیست ره جبریل را در خلوتش!

برتر از گردوں مقامِ آدم است
اصلِ تهذیب احترامِ آدم است

زندگی اے زنده دل دانی که چیست — عشقِ یک بیں در تماشاے دوئی است!
مرد و زن وابستهٔ یک دیگر اند — کائناتِ شوق را صورتگر اند!
زن نگهدارندهٔ نارِ حیات — فطرتِ او لوحِ اسرارِ حیات!
آتشِ ما را بجانِ خود زند — جوهرِ او خاک را آدم کند
در ضمیرش ممکناتِ زندگی — از تب و تابش ثباتِ زندگی
شعلهٔ کز وے شررها در گسست — جان و تن بے سوزِ او صورت نبست
ارجِ ما از ارجمندیهاے او — ما همه از نقشبندیهاے او!

حق ترا داد است اگر تابِ نظر
پاک شو قدسیتِ او را نگر

اے ز دینت عصرِ حاضر برده تاب — فاش گویم با تو اسرارِ حجاب!
ذوقِ تخلیق آتشے اندر بدن — از فروغِ او فروغِ انجمن!
هر که بر دارد ازیں آتش نصیب — سوز و سازِ خویش را گردد رقیب
هر زمان بر نقشِ خود بندد نظر — تا نگیرد لوحِ او نقشِ دگر
مصطفےٰ اندر حرا خلوت گزید — مدتے جز خویشتن کس را ندید
نقشِ ما را در دلِ او ریختند — ملتے از خلوتش انگیختند
می توانی منکرِ یزداں شدن — منکر از شانِ نبی نتواں شدن

گرچہ داری جانِ روشن چوں کلیم	ہست افکارِ تو بے خلوت عقیم!

از کم آمیزی تخیّل زندہ تر
زندہ تر جویندہ تر یابندہ تر!

علم و ہم شوق از مقاماتِ حیات | ہر دو مے گیرد نصیب از واردات!
علم از تحقیق لذت می برد | عشق از تخلیق لذت می برد
صاحبِ تحقیق را جلوت عزیز | صاحبِ تخلیق را خلوت عزیز
چشمِ موسیٰ خواست دیدارِ وجود | ایں ہمہ از لذتِ تحقیق بود
لن ترانی نکتہ ہا دارد دقیق | اندکے گم شو دریں بحرِ عمیق
ہر کجا بے پردہ آثارِ حیات | چشمہ زارش در ضمیرِ کائنات
در نگر ہنگامۂ آفاق را | زحمتِ جلوت مدہ خلاق را

حفظِ ہر نقش آفریں از خلوت است
خاتمِ او را نگیں از خلوت است

تمہید:۔ اس عنوان کے تحت اقبالؔ نے عالمِ قرآنی کے بنیادی تصورات بیان کئے ہیں جن کے مطالعہ سے ہر شخص آگاہ ہو سکتا ہے کہ قرآنِ حکیم دُنیا میں کس قسم کا معاشرہ قائم کرنا چاہتا ہے اور اس کی خصوصیات کیا ہونگی؟

چونکہ یہ مبحث اس کتاب کے مہمات میں سے ہے۔ اس لئے میں شرح سے پہلے اس کا تجزیہ کروں گا تاکہ قارئین کرام اس کے اہم مطالب سے روشناس ہو جائیں۔ اس کے بعد ان کی شرح لکھوں گا۔ انشاء اللہ

۱۔ اصلِ آدم:۔ وہ عشق کے اسرار میں سے ایک سر ہے۔

۲۔ تقادیرِ آدم:۔ وہ خلیفۃ اللہ (خدا کا نائب) ہے۔

۳۔ احوالِ آدم:۔ "مرگ و قبر و حشر و نشر"

۴۔ اعمالِ آدم:۔ نور و نارِ آں جہاں

۵۔ عظمتِ آدم:۔ وہ امام ہے، حرم ہے، کتاب ہے، قلم ہے

۶۔ خصوصیاتِ آدم:۔ (ا) غیبِ او حضور می گردد

(ب) ملکش بے ثغور است

(ج) وجودش اعتبارِ ممکنات است

(د) اعصار غرق در دیش

(ہ) آدم در عالم نمی گنجد

۷۔ مقام آدم:۔ برتر از گردوں

۸۔ ثمرہ احترام آدم:۔ فروغِ تہذیب و تمدن

دوسرا بند

۱۔ زندگی کی ماہیت:۔ عشق در تماشائے دوئی

۲۔ وظیفۂ مرد و زن:۔ صورتگری کائناتِ شوق

۳۔ مقامِ زن:۔ نگہبان نارِ حیات

۴۔ خصوصیاتِ زن:۔ (ا) لوحِ اسرارِ حیات

(ب) خاک را آدم می کند

(ج) حاملِ ممکناتِ زندگی

(د) ما ہمہ از نقشِ بندیہائے او

۵۔ عظمتِ زن:۔ زن تقدیسِ صفات است

تیسرا بند

اس بند میں اقبال نے پردہ کا فلسفہ بیان کیا ہے۔

۱۔ ذوقِ تخلیق چیست؟

۲۔ جو شخص کسی قسم کی تخلیق کا خواہاں ہو اسے لازم ہے کہ وہ اپنے سوز و ساز (ذوقِ تخلیق) کی نگہبانی کرے۔

۳۔ سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ سے مثال۔

۴۔ حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی علوِ شان

۵- بے خلوت، افکارِ انسانی، عقیم باشد۔
۶- از کم آمیزی تخیل زندہ تر۔

چوتھا بند

۱- انسان کی ترقی کے لئے علم (عقل) اور عشق دونوں ضروری ہیں۔
۲- علم اور عشق کا وظیفہ
علم کا مقصد تحقیق ہے۔ عشق کا مقصد تخلیق ہے۔
۳- موسیٰؑ کی درخواست کا مقصد
۴- 'لن ترانی' کا فلسفہ
۵- نقشِ آفریں کے لئے خلوت لازمی ہے۔
۶- جلوت سے تخلیقی فعلیت ضعیف ہو جاتی ہے۔

اشعار ۱ تا ۳:- ان پہلے تین اشعار میں اقبال نے "آدم" کی حقیقت رمز و کنایہ کے پردہ میں بیان کی ہے، اس لئے ذیل میں قدرے وضاحت کی جاتی ہے۔

اقبال نے اپنا مسلکِ شعری اس شعر میں واضح کر دیا ہے:-

برہنہ حرف نگفتن کمالِ گویائی است
حدیثِ خلوتیاں جز بہ رمز و ایما نیست

انہوں نے اپنی تمام تصانیف میں اسی مسلک پر عمل کیا مگر جاوید نامہ میں یہ اسلوب اپنی معراج کو پہنچ گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کتاب کا ہر شعر بظاہر اس قدر آسان ہے کہ ہر فارسی داں اس کا ترجمہ کر سکتا ہے۔ مگر مفہوم اس قدر معلق ہے کہ اس تک پہنچنا نہایت دشوار ہے اور یہ دشواری محض رمز و ایمار کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ مثلاً پہلے شعر کو دیکھئے:-

در دو عالم ہر کجا آثارِ عشق
ابنِ آدم سرّ از اسرارِ عشق

اس شعر میں انہوں نے آدم کی حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے مگر اندازِ بیان سراسر ایمائی ہے۔ اوّل تو انہوں نے حقیقت بیان نہیں کی "سِرّ از اسرار" کہہ کر محض اشارہ کیا ہے۔ اس پر مستزاد یہ کہ اسرارِ خدا کہنے کے بجائے "سِرّ از اسرارِ عشق" کہا ہے یعنی حقیقت پر دوہرا پردہ ڈال دیا ہے۔

یہاں 'عشق' سے مراد ذاتِ خداوندی ہے یعنی آدم، خدا کے اسرار میں سے ایک سر ہے۔ اس پر قرینہ یہ ہے کہ انہوں نے ضربِ کلیم میں اسی بات کو یوں کہا ہے:۔

طلسمِ بود و عدم جس کا نام ہے آدم
خدا کا راز ہے قادر نہیں ہے جس پہ سخن

اس کے علاوہ جاوید نامہ میں انہوں نے اسی بات کو یوں بیان کیا ہے:۔

گفت تن؟ گفتم کہ زاد از گردِ رہ
گفت جاں؟ گفتم کہ رمزِ لاالٰہ

چونکہ 'جان' اور 'آدم' عینِ یکدگر ہیں۔ اس لئے عشق اور ذاتِ حق (لاالٰہ الا اللہ) بھی عینِ یکدگر ہیں۔ خودی اور خدا کی عینیت پر یہ دو شعر شاہد ہیں:۔

بر مقامِ خود رسیدن زندگی است
ذات را بے پردہ دیدن زندگی است

یہاں ذات سے ذاتِ حق مراد ہے۔ اب یہ شعر پڑھیئے:۔

چشم بر حق باز کردن بندگی است
خویش را بے پردہ دیدن زندگی است

یعنی ذاتِ حق اور ذاتِ خویش عینِ یکدگر ہیں۔

تاکہ یہ مبحث منقح ہو کر سامنے آجائے تین شعر اور درج کرتا ہوں:۔

۱- تلاشِ او کنی جز خود نہ بینی
تلاشِ خود کنی جز او نیابی

اگراس کی جستجو کروگے تو انجام کار یہ معلوم ہوگا کہ جسے تم ڈھونڈھ رہے تھے وہ تم خود ہی ہو اور اگر اپنی تلاش کروگے تو آخرالامر اس نتیجہ پر پہنچوگے کہ تم خود ہی ہو۔ بالفاظِ دگر، اس کی تلاش کروگے تو اپنے کو پاؤگے۔ اور اپنی تلاش میں نکلوگے تو اس سے دوچار ہو جاؤگے۔ یعنی بلحاظِ حقیقت یا باعتبار اصلیت، انائے مقید اور انائے مطلق میں کوئی فرق یا مغائرت نہیں ہے۔

اسی مضمون کو بڑے دلکش شاعرانہ انداز میں یوں بیان کیا ہے:۔

جنہیں میں ڈھونڈتا تھا آسمانوں میں زمینوں میں
وہ نکلے میرے ظلمت خانۂ دل کے مکینوں میں

۲۔ اگر زیری، ز خود گیری زبر شو
خدا خواہی؟ بخود نزدیک تر شو

یعنی خدا کی معرفت حاصل کرنا چاہتے ہو تو اپنی خودی سے قریب ہو جاؤ۔ یا بالفاظِ دگر اپنی معرفت حاصل کرلو۔ کیونکہ تم کچھ نہیں ہو مگر مظہرِ ذاتِ حق۔ یعنی وجودِ مطلق تم سے ظاہر ہو رہا ہے۔

۳۔ اگر خواہی خدا را فاش بینی
خودی را فاش تر دیدن بیاموز

یعنی اگر خدا کو دیکھنا چاہتے ہو تو اپنی خودی کو دیکھ لو۔

اقبال نے اپنے ان اشعار میں اس حدیث کا مطلب بیان کیا ہے۔

مَنْ عَرَفَ نَفْسَہٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّہٗ

جس نے اپنے نفس کی معرفت حاصل کرلی اس نے گویا اپنے رب کی معرفت حاصل کرلی۔

اقبال نے یہ نکتہ کہ آدم "خدا کا راز ہے" یا "سرِ ذات" ہے۔ شیخ اکبرؒ کی تعلیمات سے اخذ کیا ہے، چنانچہ اپنی بے نظیر تصنیف "فصوص الحکم" کی پہلی فص موسومہ "فصُ حکمۃٍ الٰھیۃٍ فی کلمۃٍ آدمیۃٍ" کے آغاز میں فرماتے ہیں:۔

لمّا شاء الحق سبحانہ من حیث اسمائہ الحسنیٰ التی لا یبلغھا الاحصاء ان یری اعیانھا وان شئت قلت ان یری عینہ فی کون جامع یحصر الامر لکونہ متصفا بالوجود ویظہر بہ سرہ الیہ فاقتضی الامر جلاء مرأۃ العالم وکان آدم عین جلاء تلک المرأۃ وروح تلک الصورۃ (انتہی بلفظہ)

واضح ہو کہ شیخِ اکبر دراصل ساری کائنات کو حق تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ کا مظہر قرار دیتے ہیں (موجودات دراصل مظاہرِ اسماء وصفات باری ہیں)۔ اس فص میں وہ خلافتِ آدم کی اس خصوصیت کو بیان کر رہے ہیں کہ خلافتِ آدم دراصل مظہرِ الوہیت ہے۔ (کائنات مظہرِ صفات ہے اور آدم، مظہرِ ذات ہے)۔ بنیادی سوال یہ ہے کہ حکمتِ الٰہیہ کی روحِ کلی، کلمۂ آدمیہ میں یعنی نوعِ انسانی میں کیسے جلوہ گر ہوئی؟ اور اس ضعیف نوع کے سر پر، خلافتِ کبریٰ کا تاج، عنایتِ الٰہی نے کیسے یا کس طرح رکھا؟

نوٹ:۔ یہاں لفظ "کیوں" نہیں بول سکتے کیونکہ "کیوں" کا جواب کسی کے پاس نہیں ہے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں سائنس، فلسفہ، مذہب اور تصوف چاروں خاموش ہیں۔

ع ہیں خموش یاں پہ سب انبیاء تری شان جلّ جلالہٗ

اس سوال کا جواب فہمِ انسانی کے پاس اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ اس کی مشیئت، چنانچہ قرآنِ حکیم نے خود اسی جواب کی طرف، ہماری رہنمائی فرمائی ہے:۔

وَاَنَّ اِلٰی رَبِّکَ الْمُنْتَھٰی

یعنی فہمِ انسانی کی تمام کاوشوں کی انتہا تیرے رب کی ذات کی طرف ہے:۔

شیخِ اکبرؒ کا یہ ابتدائی جملہ بہت طویل ہے۔ (اس جملہ میں معترضہ وارد ہے)۔ میں نے اپنی بات کو واضح کرنے کے لئے اختصار سے کام لیا ہے۔ حرف ضرورت کے مطابق عبارت درج کر دی ہے:۔

فرماتے ہیں کہ جب چاہا حق تعالیٰ نے کہ وہ دیکھے اپنے عین کو (اپنی ذات کو) ایک وجود جامع میں ـــ ایسا وجود (کون) جو جامع ہو تمام امورِ اسماء کا، یا حصر کرے تمام اسماء کا، اور حصر کی وجہ یہ ہے کہ وہ کونِ جامع متصف بالوجود ہے (حق تعالیٰ عینِ وجود ہے اور کون جامع یعنی آدم متصف بالوجود ہے یعنی وجودِ باری آدم میں منعکس ہو رہا ہے) اور ظاہر ہو اس کونِ جامع کی وجہ سے خود اس ذات کا راز[لہ] اس کے سامنے (یعنی وہ اپنے آپ کو اس میں دیکھ سکے)......... تو تقاضا کیا شانِ الٰہی نے کہ آئینۂ کائنات کو جِلا دی جائے۔ پس آدم (انسانِ کلّی یا حقیقتِ محمدیؐ) کائنات کے آئینہ کے لئے بمنزلہ جِلاء ہے اور روح ہے تمام صورِ کائنات کی۔

یہ شیخ اکبرؒ کی عبارت کا لفظی ترجمہ ہے۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ جب حق تعالیٰ نے اپنے آپ کو دیکھنا چاہا تو اپنی جلوہ ریزی (جلوہ گری) کے لئے آئینۂ کائنات کو سنوارا اور اس کو غیر معمولی صلاحیتوں سے نوازا، اس طرح یہ کائنات ایک جلوہ پذیر آئینہ بن گئی اور اس کے بعد آدم کو پیدا کیا جو اس آئینہ کے لئے بمنزلہ جلاء ہے۔ جلاء پانے کے بعد یہ کائنات جلوہ پذیر ہوگئی یعنی آئینہ بن گئی جس میں حق تعالیٰ خود اپنا جلوہ دیکھ رہا ہے۔ خلاصۂ کلام اینکہ:

۱- کائنات بمنزلہ مرأۃ (آئینہ) ہے۔
۲- آدم، جلاءُ المرأۃ (صیقل آئینہ) ہے۔
۳- حق تعالیٰ، مجلّی اور متجلّی ہیں۔

لہ وہ اپنا راز "کونِ جامع" میں کیوں دیکھنا چاہتا ہے؟ اس کا جواب شیخ اکبرؒ نے یہ دیا ہے کہ اپنا حسن بلاواسطہ دیکھنے اور بالواسطہ دیکھنے میں بڑا فرق ہے؛ یہی وجہ ہے کہ آپ کا محبوب سے لاکھ کہیں کہ تم بہت حسین ہو مگر آپ کے کہنے سے اسے وہ لطف حاصل نہیں ہو سکتا جو اپنی صورت آئینہ میں دیکھنے سے حاصل ہوتا ہے کیونکہ محبوب کو آئینہ میں اپنی صورت نظر آجاتی ہے اور اسی لئے کہا گیا ہے کہ ؎ شنیدہ کے بود مانندِ دیدہ ۱۲

یعنی آئینہ کو جلا دینے والے بھی وہی ہیں اور اس میں جلوہ گر بھی وہی ہیں۔

اصلِ شہود و شاہد و مشہود ایک ہے
حیراں ہوں پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں (غالبؔ)

نمودِ جلوۂ بیرنگ سے ہوش اس قدر گم ہیں
کہ پہچانی ہوئی صورت بھی پہچانی نہیں جاتی (اصغرؔ)

آدم بقول شیخ اکبرؒ

(ا) مظہرِ تام ہے شانِ الوہیت کا

(ب) جامع ہے حق تعالیٰ کی تمام صفاتِ کمالیہ کا

(ج) اس میں مرتبۂ احدیت کی بے رنگی بھی ہے[1] اور خلعتِ عنصری کے لوازم بھی ہیں۔

(د) آدم خلیفۃ اللہ بھی ہے اور انسان بھی ہے۔ اس کا لقب "خلیفہ" اس لئے ہے کہ وہ شانِ الوہیت کا مظہرِ تام ہے۔ اور "انسان" اس لئے ہے کہ انسان دراصل آنکھ کی پتلی کو کہتے ہیں۔ چونکہ آدم کی خلقت، تمام حقائقِ عالم کو حاوی ہے اور چونکہ وہ حق تعالیٰ کے لئے بمنزلۂ مردمکِ چشم ہے (اور ہم اشیاء کو اسی کے توسط سے دیکھتے ہیں) یعنی حق تعالیٰ آدم ہی کے توسط سے مخلوقات کو دیکھتا ہے اور ان کو وجود عطا کرتا ہے۔ اس لئے آدم خلیفہ ہونے کے علاوہ انسان بھی ہے۔

(ہ) وہ مقصودِ تخلیق ہے۔ کائنات اسی کے لئے پیدا کی گئی ہے۔

---

[1] غالباً اب اس شعر میں لفظِ بے رنگی کا ماخذ سمجھ میں آجائے گا۔

عالم از رنگ است و بے رنگی است حق
چیست عالم؟ چیست آدم؟ چیست حق؟

(و) آدم کی جامعیت ہی کی وجہ سے فرشتوں پر حق تعالیٰ کی حجت قائم ہوئی۔

(ز) آدم میں حق تعالیٰ نے اپنی رُوح پھونکی۔

وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ خَالِقٌۢ بَشَرًا مِّنْ طِیْنٍ ۝ فَاِذَا سَوَّیْتُهٗ وَنَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِیْ فَقَعُوْا لَهٗ سٰجِدِیْنَ (۳۸-۷۲)

اور جب تیرے رب نے فرشتوں سے کہا کہ میں مٹی سے ایک بشر پیدا کرنے والا ہوں۔ پس جب میں اسے ٹھیک بنا لوں اور اس میں اپنی روح میں سے (کچھ حصہ) پھونک دوں تو تم سب اس کے سامنے سجدہ میں گر پڑنا۔

خلاصۂ کلام اینکہ

(ا) قرآنِ حکیم فرماتا ہے کہ "آدم" خلیفۃ اللہ ہے (اور ہر عقلمند آدمی جانتا ہے کہ جب تک نائب میں منوب کی صفات نہ ہوں وہ نیابت کا فرض انجام نہیں دے سکتا) یعنی آدم مظہرِ صفات ہی نہیں ہے بلکہ مظہرِ الوہیت بھی ہے۔

(ب) اسی نکتہ کو شیخ اکبرؒ اپنی اصطلاح میں یوں بیان کرتے ہیں کہ

آدم، کونِ جامع ہے اور جلاءُ المرآۃ ہے۔

(ج) اقبالؒ اپنی اصطلاح میں یوں کہتے ہیں کہ

آدم "خدا کا راز" ہے۔

(د) راقم الحروف ان اصلاحات سے قطع نظر کرکے یوں عرض کرتا ہے کہ جب حُسنِ مطلق، اپنے آئینۂ ذات میں اپنا جمال دیکھنے کے لئے، مقید ہوگیا تو اس کا نام حقیقۃ محمدی یا انسانِ کامل یا آدم ہوگیا۔

چو شد حسنِ حقیقت جلوہ اندیش\
محمدؐ دید در آئینۂ خویش (بیدلؒ)

ناگہاں در جنبش آمد بحر وجود\
جملہ را از خود بخود ہا خود نمود (جامیؒ)

آدم کیا ہے؟ وہی وجودِ مطلق ہے جو متعین ہوگیا ہے۔ اس اعتبار سے

آدم عینِ حق ہے لیکن تعین کی وجہ سے مغائرت پیدا ہو گئی ہے اور اس لحاظ سے آدم، غیرِ حق ہے۔ یعنی عینیت ہے بحسب الوجود اور غیریت ہے بحسب الذات اسی غیریت کی وجہ سے رب اور عبد میں امتیاز پیدا ہوا اور عبد، مکلف قرار پایا۔

دونوں عالم میں نہیں تیرے سوا کوئی امیر
آپ تو بوجھ ہے تمہید ہے عرفاں ہے یہی

(ا) تعینات کا اعتبار کیا جائے تو وحدۃ الوجود کا معنیٰ "ہمہ ادست" ہے۔

(ب) تعینات سے قطع نظر کر لی جائے (اور حقیقت مطلوب ہو) تو وحدۃ الوجود کا مفہوم "ہمہ اوست" ہے۔ چنانچہ شیخ اکبر فرماتے ہیں:۔

وَاِنْ کَانَ قَدْ تَمَیَّزَ الْخَلْقُ مِنَ الْخَالِقِ فَالْاَمْرُ الْخَالِقُ الْمَخْلُوْقُ وَالْاَمْرُ الْمَخْلُوْقُ الْخَالِقُ، کُلُّ ذٰلِکَ مِنْ عَیْنٍ وَّاحِدَۃٍ، لَا بَلْ ھُوَ الْعَیْنُ الْوَاحِدَۃُ (فص، ادریسیہ ص ۵۲)

اگرچہ (باعتبارِ تعین) مخلوقات، اپنے خالق سے متمیز اور متغائر ہیں۔ مگر وجود (حقیقت) کے لحاظ سے وہی خالق ہے وہی مخلوق ہے۔ یعنی ایک ہی شئے خالق بھی ہے، مخلوق بھی ہے۔ تمام مخلوقات ایک ہی عین سے ہیں (اس عبارت سے "ہمہ اوست" مستنبط ہے) نہیں۔ بلکہ سچی بات یہ ہے کہ یہ تمام کائنات (مخلوقات) جلوہ گاہِ عینِ واحد ہے یعنی وہی ذاتِ حق (عینِ واحد) تمام ذواتِ کثیرہ سے نمایاں ہو رہی ہے (اس عبارت سے "ہمہ اوست" ثابت ہے۔)

دوسرے مقام پر فرماتے ہیں:۔

اَنَّ الْحَقَّ نَفْسَہٗ کَانَ عَیْنَ الدَّلِیْلِ عَلٰی نَفْسِہٖ وَعَلٰی اُلُوْھِیَّتِہٖ وَاَنَّ الْعَالَمَ لَیْسَ اِلَّا تَجَلِّیْہِ فِیْ صُوَرِ اَعْیَانِھِمُ الثَّابِتَۃِ الَّتِیْ یَسْتَحِیْلُ وُجُوْدُھَا بِدُوْنِہٖ وَاَنَّہٗ یَتَنَوَّعُ وَیَتَصَوَّرُ بِحَسَبِ حَقَائِقِ ھٰذِہِ الْاَعْیَانِ وَاَحْوَالِھَا۔

بلا شبہ حق تعالیٰ بذاتِ خود دلیل ہے اپنی ذات پر، اور اپنی الوہیت پر

ع ۔ آفتاب آمد دلیلِ آفتاب

(اور اس کی وجہ یہ ہے کہ دوسرا تو موجود ہی نہیں ہے جو "دلیل" بن سکے)۔ اور بلاشبہ یہ عالم "بذاتِ خود" کچھ نہیں ہے مگر تجلی اُس کی (یعنی حق تعالیٰ کی) اعیانِ ثابتہ کی صورتوں میں بایں طور کہ محال ہے وجودِ خارجی اُن صورتوں کا، بغیر حق تعالیٰ کی تجلی کے۔ اور وہی حق تعالیٰ نوع بنوع ہوتا ہے اور صورت پذیر ہوتا ہے اُن اعیانِ ثابتہ کی حقیقتوں اور حالتوں کے مطابق" (فصِ ابراہیمیہ ص ۵۹ مطبوعہ کانپور ۱۳۱۰ھ)

یعنی حق تعالیٰ خود ہی مختلف صورتوں میں ظہور فرما رہے ہیں"

میں نے آدم کی اصل وحقیقت اس لئے واضح کردی ہے کہ اقبال نے پہلے بند میں آدم کے متعلق جو کچھ لکھا ہے، وہ اس وقت تک سمجھ میں نہیں آسکتا جب تک ان تمام تصریحات کو ذہن نشین نہ کرلیا جائے۔ یہ مصرع کہ

ع ۔ ابنِ آدم سرّے از اسرارِ عشق

اسی وقت سمجھ میں آسکتا ہے جب یہ حقیقت منکشف ہو جائے کہ آدم، بذاتِ خود کچھ نہیں ہے مگر مظہرِ ذاتِ باری ہے۔ یعنی آدم سے وہ خود ظاہر ہو رہا ہے۔ بالفاظِ دگر، آدم میں وہ خود پوشیدہ ہے۔ اسی لئے اقبال نے آدم کو صاف لفظوں میں "خدا کا راز" قرار دیا ہے اور اس مصرع میں اسی مضمون کو یوں ادا کیا ہے:۔

ع ۔ خودی کا سرِّ نہاں لا الٰہ الا اللہ

ان تمام اشعار کا مطلب ایک ہی ہے اور وہ یہ ہے کہ جب انائے مطلق، مقید یا متعین ہو گیا تو اس کا نام انائے مقید یا آدم ہو گیا۔

ع ۔ اے کہ ذاتِ خویش را مطلق مقید ساختی

یعنی حق تعالیٰ بذاتہٖ مطلق ہے مگر اس نے اپنی مشیت سے اپنی ذات کو جو مطلق ہے مقید بنالیا۔ اس قید کو اصطلاح میں تعین کہتے ہیں۔ تعینات کو ہٹا دو صرف مطلق باقی رہ جائے گا۔

اب ہم جاوید نامہ کے اشعار کا مطلب لکھتے ہیں:۔

پہلا شعر :- کہتے ہیں کہ کائنات میں (دونوں عالموں میں) ہر جگہ ذاتِ حق کے آثار ہویدا ہیں، یعنی ہر شئے سے حق تعالیٰ ظاہر ہو رہا ہے۔ یہ مصرع سیدی و مرشدی شیخ العرب والعجم حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی کے اس شعر سے ماخوذ ہے :-

وہ عالم میں نہیں موجود و مشہود
بجز ذات و صفات افعال و آثار

یعنی ساری کائنات میں ذاتِ حق یا اس کی صفات یا اس کے افعال یا اس کے آثار کے علاوہ اور کوئی شئے موجود و مشہود نہیں ہے۔

اسی مضمون کو ایک شاعر نے یوں بیان کیا ہے :

ہر سو کہ دویدم ہمہ رُوئے تو دیدم
ہر جا کہ رسیدیم سر کوئے تو دیدم

اور یہ تمام مضامین اس آیت سے مقتبس ہیں :-

فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ ؕ (۲-۱۱۵)

پس تم جس طرف بھی مونہہ کرو گے وہاں ہے اللہ ہی کا مونہہ۔ یعنی وہی ذاتِ پاک ہر طرف، ہر جگہ جلوہ گر ہے۔

پہلے مصرع میں یہ بتایا کہ ذاتِ حق کے آثار تو ہر جگہ نمودار ہیں اور خود ذاتِ حق ـــــ؟ تو دوسرے مصرع میں اس کی صراحت کر دی کہ ابنِ آدم، سِرِّ ذاتِ حق ہے، یا مظہرِ الوہیت ہے یعنی وجودِ مطلق اس میں ظاہر ہو رہا ہے۔

۲- آدم دسرِّ حق، عالم ارحام سے نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہاں آدم سے کوئی فرد مراد نہیں ہے بلکہ انسانِ کلی یا شانِ الوہیت کی تجلّی اعظم یا حقیقۃ محمّدی مراد ہے جس کے مظاہر جمیلہ افراد ہیں۔ افرادِ انسانی تو بیشک عالمِ ارحام سے ہیں یعنی اپنی اپنی ماؤں کے پیٹ سے پیدا ہوئے ہیں مگر انسانِ کلی یا انسانِ کامل جو تجلّیٔ ذات ہے وہ کسی ماں کے پیٹ سے پیدا نہیں ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ نہ سام

کی نسل سے ہے، نہ حام کی اور نہ وہ رومی ہے نہ شامی۔

۳۔ حقیقی آدم (انسانِ کامل) اُس ستارے کی مانند ہے جو نہ مشرق میں ہے نہ مغرب میں۔ نہ طلوع ہوتا ہے نہ غروب ہوتا ہے اور نہ اس کا مدار کسی سمت یا جہت میں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ آدم اپنی ذات (اصل) کے اعتبار سے زمان و مکان سے بالاتر ہے، اور اس کی وجہ محض یہ ہے کہ وہ مظہر الوہیت ہے۔

اقبال نے آدم کو "کوکبِ بے شرق و غرب" سے تشبیہ دی ہے۔ یہ تشبیہ اس آیت سے ماخوذ ہے:

اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ؕ مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ ؕ اَلْمِصْبَاحُ فِیْ زُجَاجَةٍ ؕ اَلزُّجَاجَةُ كَاَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّیٌّ يُّوْقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبٰرَكَةٍ زَيْتُوْنَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَّلَا غَرْبِيَّةٍ الخ

اللہ نور ہے آسمانوں کا اور زمین کا۔ اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے کسی طاق میں ایک چراغ ہو، وہ چراغ ایک شیشہ میں رکھا ہوا ہو، وہ شیشہ ایسا ہو جیسے ایک کوکبِ درخشندہ، اس میں تیل جل رہا ہے ایک مبارک درخت کا، وہ درخت زیتون ہے جو نہ مشرق کی جانب ہے نہ مغرب کی (۲۴-۳۵)

اس آیتِ عظیمہ سے جہاں یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ اقبال کی تشبیہ کا ماخذ کیا ہے وہاں یہ بھی معلوم ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نور ہے اس تمام کائنات کا یعنی اس کائنات سے وہی ظاہر ہو رہا ہے۔ یہ کائنات مظہر ہے اس کی ذات و صفات کی۔

اس آیت میں نور کا حمل "اللہ" پر بالمواطات ہے نہ کہ بالاشتقاق یعنی اللہ نور ہے نہ یہ کہ اللہ نور والا ہے، اور اس قرینہ پر یہ آیت دال ہے:

هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِيْمٌ ؕ

یعنی اللہ ہی بذاتِ خود اس کائنات کا اوّل ہے اور وہی آخر ہے اور وہی ظاہر ہو رہا ہے اور وہی باطن ہے اور وہ ہر شئے کا علم رکھتا ہے۔

یعنی اس کائنات کی ہر شئے سے ظاہر بھی وہی ہو رہا ہے اور اس کائنات کی ہر شئے

کا باطن بھی وہی ہے۔ یعنی لا موجود الا اللہ۔

۴۔ اس کی تقدیر یعنی اس کی تخلیق کی غایت یہ ہے کہ وہ اِنّی جاعلٌ فی الارض خلیفہ کا مصداق ہے، اسے خدا نے اس لئے پیدا کیا ہے کہ وہ زمین میں یا اس کا خلیفہ ہو یا اس کی نیابت کا فریضہ انجام دے۔ اور ساری کائنات اس کی تفسیر ہے۔ اس کے دو معنی ہیں:۔

(ا) پہلا معنی یہ ہے کہ انسان عالم صغیر ہے اور کائنات عالم کبیر۔ یعنی اس کی تفصیل یہ ہے کہ جو کچھ ساری کائنات میں مفصّل طور پر موجود ہے وہ انسان کی ذات میں مجمل طور پر موجود ہے۔

(ب) دوسرا معنی یہ ہے کہ خدا نے یہ کائنات آدم کے لئے بنائی ہے وہ نہ ہوتا تو یہ ساری کائنات بے معنی اور بے مقصد ہوتی۔ اگر یہ کائنات نہ ہوتی تو آدم حکومت کس پر کرتا؟

۵۔ مرگ، قبر، حشر اور نشر یہ سب اس کے احوال ہیں یعنی موت اس کی زندگی کا خاتمہ نہیں ہے بلکہ موت اور اس کے بعد جو کچھ ہوگا یہ سب اس کی زندگی کے مختلف مراحل ہیں اور جنّت (نور) اور دوزخ (نار) یہ اس کے اعمال کے نتائج ہیں جو مرنے کے بعد اس کے سامنے آئیں گے۔

۶۔ وہ کائنات کا سردار (امام) ہے اور صلوٰۃ، حرم، مداد، کتاب اور قلم یہ سب اس کی وجہ سے ظہور میں آئے۔ اگر وہ مقصودِ آفرینش نہ ہوتا تو ان میں سے کسی شئے کا وجود نہ ہوتا۔ یہ سب امور اس لئے ظاہر ہوئے کہ وہ مقامِ خلافت پر فائز ہو سکے۔

۷۔ اگرچہ وہ ضعیف اور ناقص ہے مگر حق تعالیٰ نے اس میں یہ صلاحیت ودیعت فرمادی ہے کہ اگر وہ قانونِ الٰہی کی اتباع کرے تو بتدریج اسے مقامِ حضوری حاصل ہو سکتا ہے یعنی وہ زمان و مکان پر غالب آکر اپنے اندر صفاتِ الٰہیہ کا عکس پیدا کر سکتا ہے۔ نہ تو اس کی روحانی ترقی کی کوئی حد ہے اور نہ اس کی سلطنت کی کہیں

انتہا یا سرحد ہے، یعنی اس میں غیر محدود ترقی کی صلاحیت پوشیدہ ہے۔

نوٹ:۔ اگر اس مصرع "خردہ خردہ بغیب اد گرد" حضورؐ کے لفظی معنی ہی مراد لئے جائیں تو مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ آدم میں یہ صلاحیت مخفی ہے کہ وہ بتدریج اُن حقائق سے آگاہ ہو سکتا ہے جو اس وقت اس کے لئے بمنزلہ "غیب" ہیں۔ یعنی جو اس وقت اس پر منکشف نہیں ہیں ۱۲

۸۔ ممکنات سے موجودات یا اشیائے کائنات یا مخلوقات مراد ہیں۔ پہلے مصرع کا مطلب یہ ہے کہ آدم کے وجود کی بدولت تمام مخلوقات کی قدر و قیمت یا عزت ہے۔ لفظ اعتبار کے دو معنی ہیں۔ پہلے معنی تو یہی ہیں۔ دوسرے معنی فلسفیانہ ہیں یعنی اگر آدم نہ ہوتا تو اشیائے کائنات کا وجود متحقق ہی نہیں ہو سکتا تھا۔ لیکن میری رائے میں پہلے معنی بہتر ہیں۔ یعنی اگر آدم نہ ہوتا تو مخلوقات اور اشیائے کائنات دونوں کا کوئی قدردان نہ ہوتا۔ مثلاً جواہرات، فلزات، اثمار، اشجار، عناصر، معدنیات، اجرام فلکی، حیوانات، ابر و باد، مہ و خورشید یہ سب آدم کے لئے مفید ہیں۔ فرس یا بقر کی نگاہ میں الماس، سونے چاندی کے زیورات اور کاغذ قلم کی کیا قیمت ہو سکتی ہے؟

دوسرے مصرع کا مطلب یہ ہے کہ اس کی تقویم یا موزونیت یا اس کی ساخت کی خوبی، تمام اشیائے کائنات یا مخلوقات کے حُسن و جمال یا ان کی افادیت یا خوبی کی کسوٹی ہے۔ بات یہ ہے کہ بمصداق نص قرآنی، انسان کی تخلیق، بہترین تقویم پر ہوئی ہے۔ اس تقویم احسن کی بدولت اُس میں یعنی اس کی تمام قوتوں میں، اعتدال کا رنگ پیدا ہو گیا ہے اور اس کے جسم اور دماغ دونوں میں موزونیت پیدا ہو گئی ہے۔ اس لئے وہ تمام مخلوقات کے لئے (اور تمام مخلوقات اُس سے فروتر ہیں) بمنزلہ عیار ہے۔ یعنی جو شے اُس سے اعتدالِ مزاج کے اعتبار سے جس قدر زیادہ قریب ہے اُسی قدر دوسری اشیاء کے مقابلہ میں زیادہ قیمتی یا بہتر یا برتر ہے[1]

---

[1] انبیاء میں یہ صفت عام انسانوں کے مقابلہ میں بدرجہا زیادہ ہوتی ہے اور سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم میں یہ صفت مرتبۂ کمال میں پائی جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضورؐ "انسانِ کامل" ہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۷۹ پر)

۹۔ یم بے ساحل، کنایہ ہے خودی سے۔ اعصار جمع ہے عصر کی اور دہور جمع ہے دہر کی بمعنی زمانہ یا مدت یا دور۔ واضح ہو کہ اقبالؔ نے اس شعر میں خودی کو 'دل' کے معنی میں استعمال کیا ہے، اور اقبالؔ کے یہاں خودی اور قلب (دل) مترادف ہیں۔ چنانچہ اس مصرع میں دل سے خودی مراد ہے۔

ع دلِ مردہ، دل نہیں ہے اسے زندہ کر دوبارہ

مطلب شعر کا یہ ہے کہ انسان کی خودی، مقید ہونے کے اعتبار سے بیشک محدود نظر آتی ہے مگر اپنی اصل کے اعتبار سے غیر محدود ہے یعنی اگر ایک انسان عشقِ رسولؐ اختیار کرلے تو اس میں صفاتِ الٰہیہ کا رنگ پیدا ہوسکتا ہے اور اس وجہ سے دل میں اس قدر وسعت پیدا ہو جائے گی کہ یہ ساری کائنات اس میں غرق ہوسکتی ہے۔ چنانچہ اس نکتہ کو اگلے شعر میں بالکل واضح کردیا ہے کہ آدم میں یہ صلاحیت ہے کہ اگر وہ عشقِ رسولؐ اختیار کرلے تو یہ عالم اس میں سما سکتا ہے اور آدم کی شان یہ ہے کہ وہ اس عالم میں نہیں سما سکتا۔ رومیؒ نے اس نکتہ کو یوں بیان کیا ہے:-

غم مخور یاوہ نگردد او ز تو
بلکہ عالم یاوہ گردد اندر او

اور سرمدؒ نے اسی حقیقت کو یوں واضح کیا ہے:-

ملا گوید کہ بر فلک شد احمدؐ
سرمد گوید فلک بہ احمدؐ در شد

اور شبستریؒ نے اس راز کو یوں فاش کیا ہے:-

ز احمدؐ تا احد یک میم فرق است
جہان اندر آں یک میم غرق است

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۷۸ سے) اسی لئے اقبالؔ نے یہ لکھا ہے:-

یا ز نورِ مصطفےٰؐ او را بہاست ۔۔۔ یا ہنوز اندر تلاشِ مصطفےٰؐ ست

اسی لئے اقبالؔ نے ہمیں یہ بتایا ہے:۔

خودی وہ بحر ہے جس کا کوئی کنارہ نہیں
تو آبجو اسے سمجھا اگر تو چارہ نہیں

اسی مضمون کو باندازِ دگر یوں باندھا ہے:۔

یکے بر دل نظر واکن کہ بینی
یم ایام در یک جام غرق است

اور مومن کی شناخت یہ بتائی ہے:۔

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے
مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق

اب اس کی وضاحت کر دوں کہ یہ کائنات، دلِ مومن میں کس طرح سما جاتی ہے؟ بات یہ ہے کہ جب مومن عشقِ رسولؐ میں فنا ہو جاتا ہے تو وہ زمان و مکان پر حکمراں ہو جاتا ہے، یعنی اس کے لئے فاصلہ اور وقت دونوں ختم ہو جاتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ایک آن میں ساری دُنیا کی سیاحت کر سکتا ہے۔ اور اس میں حیران ہونے کی کوئی بات نہیں ہے کیونکہ یہ طاقت اگرچہ فوق العادۃ ہے مگر خلافِ عقل نہیں ہے اس لئے محال نہیں ہے۔ اگر روشنی ایک لمحہ (سکنڈ) میں کرۂ ارض کے گرد سات بار گھوم کر واپس آسکتی ہے تو مومن بھی اسی خدا کے حکم سے اپنی رُوح میں اس قدر لطافت پیدا کر سکتا ہے بلکہ اپنے جسم کو بھی اس قدر لطیف بنا سکتا ہے کہ وہ ایک لمحہ میں ساری دُنیا کا چکّر لگا سکے۔

کیا انسان عقل کی بدولت اور مادّی آلات کی وساطت سے زمان و مکان پر بتدریج غالب نہیں آرہا ہے؟ کیا وہ فاصلہ جو وہ اکبر و جہانگیر کے زمانہ میں تین سال میں طے کرتا تھا، اب تین دن بلکہ اس سے بھی کم وقت میں طے نہیں کر رہا ہے۔ سنہ ۱۹۱۶ء میں کراچی سے لندن کا فاصلہ ۲۶ دن میں طے ہوا کرتا تھا۔ کیا آج یہی فاصلہ ۲۲ گھنٹوں میں طے نہیں ہو رہا ہے؟ تو اگر ایک انسان عشق کی بدولت

رُوحانی آلات کی وساطت سے ایک سکنڈ میں لندن پہنچ جائے تو اس میں وجہ حیرت کیا ہے؟

کیا جہانگیر اور شاہجہاں کے زمانہ میں یہ بات کسی انسان کی عقل میں آسکتی تھی کہ انسان چند گھنٹوں میں بمبئی یا کراچی سے لندن جا سکتا ہے؟ مگر آج یہی خلافِ عقل بات ہمارا روزمرّہ کا مشاہدہ بن چکی ہے۔ واضح ہو کہ عقلِ انسانی عشق کی طاقتوں کا تو اندازہ ہی نہیں کر سکتی۔ سچ کہا ہے کسی نے:۔

ع چہ نسبت خاک را با عالمِ پاک

۱۱۔ اب اقبالؔ آدم کی جلوت اور خلوت کی شان واضح کرتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ آدم کی جلوت یعنی اس کے ظہور کی شان یہ ہے کہ یہ کائنات ظاہر ہو گئی یعنی اس کا ظہور گویا کائنات کے حق میں پیامِ زندگی ہے۔ مہر و ماہ کی خوبیاں اور ان کے خواص آدم ہی کے ظہور سے آشکار ہوئے۔ اگر وہ نہ ہوتا تو سورج اور چاند کے خواص اور فوائد کون دریافت کرتا؟ ان کی شعاعوں کو کون گرفتار کرتا؟ اور ان سے کون استفادہ کرتا؟ اگر وہ نہ ہوتا تو ان کا عدم اور وجود برابر ہوتا۔

اب رہی اس کی خلوت کی شان! یعنی جب وہ اپنے خالق سے اپنا رابطہ استوار کر لیتا ہے اور مقربِ بارگاہ بن جاتا ہے تو اسے بواسطۂ رسولؐ اس قدر قرب حاصل ہو جاتا ہے کہ فرشتے بھی وہاں بار نہیں پا سکتے۔

اس مصرع میں تلمیح ہے اس حدیث کی طرف:۔

لِیْ مَعَ اللّٰہِ وَقْتٌ لَا یَسَعُنِیْ فِیْہِ نَبِیٌّ مُرْسَلٌ اَوْ مَلَکٌ مُقَرَّبٌ

یعنی کبھی کبھی مجھے ذاتِ احدیث سے ایسا قرب نصیب ہو جاتا ہے کہ اس خلوت میں نہ کوئی نبی بار پا سکتا ہے نہ فرشتہ (فرشتہ سے جبرئیلؑ مراد ہیں)۔

۱۲۔ خلاصۂ داستان یہ ہے کہ آدم کا مقام آسمان سے بھی برتر اور بالاتر ہے۔ (اس مصرع میں معراجِ نبوی کی طرف اشارہ ہے)۔ اس لئے یاد رکھو کہ آدم کا احترام ہی حقیقی اور سچی تہذیب کی اصل و بنیاد ہے یعنی اگر کوئی شخص حقیقی معنی میں مہذب

بننا چاہتا ہے تو اسے بنی نوعِ آدم کا احترام کرنا چاہیے۔

آدمیت ؟ احترامِ آدمی
باخبر شو از مقامِ آدمی

"اصل تہذیب احترامِ آدمی است" اس مصرع میں اقبال نے دریا کو کوزہ میں بند کر دیا ہے۔ اس کی تفصیل کی جائے تو ایک مقالہ مرتب ہو سکتا ہے اس لئے میں اجمالاً صرف اس قدر کہتا ہوں کہ آج دنیا میں یوں تو ہر قوم تہذیب کی مدعی ہے مگر حقیقی تہذیب اسی وقت پیدا ہو گی جب بنی آدم، بنی آدم کا احترام کرنا سیکھ جائیں گے۔

تہذیب یا احترامِ آدم یہ نہیں ہے کہ ہم جلسوں یا محفلوں میں چند ظاہری رسوم کو ملحوظ رکھیں یا خاص تقاریب پر مخصوص قسم کا لباس پہن کر آئیں، یا تصنع سے کام لے کر رسمی الفاظ سے دوسروں کو مخاطب کریں یا دکھاوے کے لئے چکنی چپڑی باتیں کریں۔ بلکہ حقیقی تہذیب اُس وقت پیدا ہو سکتی ہے جب ہم

۱۔ سب انسانوں کو مساوات کا درجہ دیں۔ اس لئے کہ بمجوائے حدیثِ نبویؐ :۔

کلکم ابناءُ آدمَ وآدمُ من تُراب

تم سب آدمؑ کے بیٹے ہو اور آدمؑ مٹی سے پیدا ہوئے تھے

اور اس حدیث کے مفہوم کو بھی مدِ نظر رکھیں کہ

اَلْخَلْقُ عِیَالُ اللہِ

سب انسان (امیر غریب، کالے گورے، مشرقی اور مغربی) اللہ کے سامنے ایسے ہی ہیں جیسے کسی باپ کی نگاہ میں اس کے بیٹے ہوتے ہیں۔

یعنی شودر اور برہمن، سید اور کاشتکار، سرمایہ دار اور مزدور، انسان ہونے کے لحاظ سے مساوی الدرجہ ہیں، بزرگی صرف تقویٰ کی بنا پر ہے۔

اس معیار سے تہذیبوں کو جانچا جائے تو کیا یورپ یا امریکہ یا ہندوستان

یا جاپان میں کہیں تہذیب کا وجود ہے؟ کیا آج تمام دُنیا وطنیت، قومیت، زبان رنگ، نسل، ذات اور دوسرے خود ساختہ امتیازات کی لعنت میں گرفتار نہیں ہے؟ کیا ہندوستان میں برہمن اور شودر ایک مندر میں ایشور کی پوجا کر سکتے ہیں؟ کیا افریقہ میں کالے اور گورے ایک صف میں بیٹھ سکتے ہیں؟ کیا یہ سچ نہیں ہے کہ انگلستان میں بعض دولتمندوں نے گرجوں میں اپنے لئے جگہ مخصوص کرائی ہے؟ کیا یورپ کے سفید فام افراد کالے آدمیوں کو بنظرِ حقارت نہیں دیکھتے؟

(ب) سب انسانوں کو سلکِ اخوت میں منسلک کر دیں۔

لیکن جب تک ہم دُنیا میں اصل کو قائم نہ کریں اس کی فرع کیسے قائم ہو سکتی ہے؟ اس کی وضاحت یہ ہے کہ مساواتِ نسلِ انسانی، بمنزلہ اصل ہے اور اخوت اس کی فرع ہے۔ اخوت موقوف ہے مساوات پر۔ تو جب تک دُنیا میں مساوات قائم نہ ہو جائے کوئی شخص دوسروں کو اپنا بھائی کیسے سمجھ سکتا ہے؟

اور سچی بات تو یہ ہے کہ خود مساوات، فرع ہے اصلِ توحید کی جب تک دل میں توحیدِ الٰہی کا عقیدہ راسخ نہ ہو اُس وقت تک مساوات کا تصور ذہن میں پیدا ہی نہیں ہو سکتا۔

(ج) سب انسانوں کو نعمتِ حُریت سے مالا مال کر دیں۔

حُریت اس وقت قائم ہو سکتی ہے جب ہم یہ اعلان کر دیں کہ کسی انسان کو کسی انسان پر حکومت کا حق حاصل نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم دُنیا سے ملوکیت کو مٹا دیں۔ ملوکیت اور حریت تو اجتماعِ ضدین کا حکم رکھتی ہیں۔ جہاں ملوکیت کار فرما ہے وہاں حریت پیدا ہی نہیں ہو سکتی۔ اور اگر پیدا ہو جائے تو زندہ نہیں رہ سکتی۔ حریت کی حیات، ملوکیت کے حق میں پیامِ موت ہے!

اب ناظرین خود فیصلہ کر لیں کہ جب اس وقت دُنیا میں نہ کہیں حریت ہے نہ اخوت ہے نہ مساوات ہے تو تہذیب کا ادعیٰ فریبِ نفس ہے یا نہیں؟

اسی لئے اقبالؔ نے بار بار اس صداقت کو واضح کیا ہے کہ جب تک دُنیا، توحیدِ الٰہی کے عقیدہ کو عملی طور پر اختیار نہیں کرے گی اس وقت تک نہ تہذیب قائم ہوگی نہ امن و امان نصیب ہوگا۔

روسو نے اسلامی تعلیمات سے متاثر ہو کر دنیا کو اصولِ سہ گانہ حرّیت، اخوت اور مساوات کا پیغام دیا۔ انقلابِ فرانس (۱۷۸۹ء) کی بنیاد انہی اصولِ سہ گانہ پر رکھی گئی تھی مگر چونکہ علمبردارانِ انقلاب عقیدہ توحیدِ الٰہی سے بیگانہ تھے۔ اس لئے اصولِ سہ گانہ کو ایک نعرۂ انقلاب (۱۷۸۹ء) سے زیادہ قدر و قیمت حاصل نہ ہو سکی اور آج فرانس ہی پر کیا موقوف ہے، سارا یورپ وطنیت، قومیت، نسل، رنگ، زبان اور دیگر امتیازات کی لعنت میں گرفتار ہے۔

نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ
خواجگی نے خوب چُن چُن کر بنائے مسکرات

یاد رکھو! جب تک دُنیا سرکارِ دو عالم صلّی اللہ علیہ وسلّم کے لائے ہوئے دین کو مشعلِ راہ نہیں بنائے گی، اسی طرح اندھیرے میں ٹامک ٹوئیاں مارتی رہے گی۔ دُنیا والوں کی نجات صرف سرکارِ دو عالم صلّی اللہ علیہ وسلّم کی غلامی ہی میں منحصر ہے۔

بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر باو نرسیدی تمام بولہبی است

دوسرا بند

۱۔ افغانیؒ کہتے ہیں کہ اے اقبالؔ! تو جانتا ہے کہ زندگی کیا ہے؟ خدا، جو سراپا رحمت ہے (خَلق یک بیں) وہ کثرت کا تماشا دیکھ رہا ہے یعنی اس نے "نفسِ واحدہ" پیدا کیا (اشارہ ہے آدم کی طرف) اور اس نفسِ واحدہ سے بنی آدم کی کثرت نمودار ہو رہی ہے۔
یہ مضمون اس آیت سے ماخوذ ہے:۔

یٰاَیُّھَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّکُمُ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَۃٍ وَّخَلَقَ
مِنْھَا زَوْجَھَا وَبَثَّ مِنْھُمَا رِجَالًا کَثِیْرًا وَّنِسَآءً (۴-۱)

"اے انسانوں! نافرمانی سے بچو اپنے رب کی جس نے پیدا کیا تم کو نفسِ واحدہ سے اور پیدا کیا اس کا جوڑا اسی سے پھر پھیلا دیئے ان دونوں سے بہت سے مرد اور عورتیں"۔ "عشق یک بیں" کہہ کر اقبال نے شاعرانہ انداز میں توحیدِ الٰہی کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ وہ خدا بذاتِ خود واحد ہے۔ اس میں کثرت کا شائبہ بھی نہیں ہے مگر اس کی مشیت کا تقاضا یہی ہے کہ وہ مخلوقات پیدا کرے اس لئے وحدت سے کثرت سرزد ہو گئی۔

۲۔ اب مرد و زن کے باہمی رشتہ کو واضح کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے مرد اور عورت کو اس لئے پیدا کیا کہ ان سے نسلِ انسانی کا سلسلہ چلے اور قیامت تک چلتا رہے۔ تزویج اور تولید کے فعل کو کائنات شوق سے اس لئے تعبیر کیا کہ حق تعالیٰ نے توالد اور تناسل کی غرض سے مرد اور عورت میں محبت کا مادہ ودیعت کر دیا ہے اگر مرد اور عورت میں اُنس نہ ہوتا (بقولِ قرآن مجید عورت مرد کے لئے باعثِ تسکینِ دل ہے) تو کائنات میں بنی آدم کا وجود محال ہو جاتا۔ اس لئے یہ دونوں وابستہ یکدگر ہیں اور اس وابستگی کا نتیجہ کائناتِ شوق کی صورتگری یعنی افزائشِ نسلِ انسانی کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔

۳،۴۔ عورت کا وظیفہ حیات یہ ہے کہ وہ زندگی کی حرارت کو محفوظ رکھتی ہے۔ اور اس کی فطرت اسرارِ حیات کی حامل ہے۔ وہ ہماری آتش کو قبول کر کے اپنی انفعالیت کی بدولت خاک کو آدم کی شکل میں تبدیل کر دیتی ہے۔ (اس شعر میں استقرارِ حمل اور وضع حمل کی طرف اشارہ کیا ہے)۔

۵۔ اس کے ضمیر میں زندگی کی تمام ممکن صورتیں پوشیدہ ہیں اور اس کی تب و تاب سے زندگی کو ثبات حاصل ہوتا ہے یعنی اگر وہ جذباتِ مادّی کا اظہار نہ کرے تو آدم کی نسل معدوم ہو جائے۔

۶- وہ ایسا شعلہ ہے جس سے بہت سے شرارے نکلتے ہیں (اشارہ ہے تولیدِ اطفال کی طرف) اور اگر اس میں سوز (محبت) نہ ہو تو جان و تن میں ارتباط نہیں ہو سکتا۔

۷- اس کی عزت ہی میں ہماری عزت پوشیدہ ہے کیونکہ ہم سب اسی کی وساطت سے عالمِ وجود میں آئے ہیں۔

۸- اگر تو "ماں" کے مرتبہ کو سمجھنے کی لیاقت رکھتا ہے تو پہلے خود پاکیزہ بن، اس کے بعد اس کی پاکیزگی (قدسیت) کا اندازہ کر۔

تیسرا بند اس بند میں افغانیؒ نے پردہ کا فلسفہ بیان کیا ہے۔
اے مخاطب! عصرِ حاضر نے تجھے دین کی خوبیوں سے بیگانہ کر دیا ہے۔ اس لئے میں تجھے یہ بتاتا ہوں کہ قرآنِ مجید نے عورت کو پردہ کا حکم کیوں دیا ہے؟ سن!

ذوقِ تخلیق دراصل ایک آگ ہے جس کے فروغ پر اس دُنیا (انجمن) کی رونق موقوف ہے (عورت اگر توالد و تناسل سے کنارہ کش ہو جائے تو دُنیا ختم ہو جائے گی)۔ جو شخص (خواہ وہ مرد ہو یا عورت) اس ذوقِ تخلیق سے حصہ پاتا ہے یعنی جس میں بھی تخلیقی فاعلیت پائی جاتی ہے وہ اس آتش کی نگہبانی کرتا ہے بلکہ اس پر نگہبانی لازم ہے (ورنہ آتشِ تخلیق سرد پڑ جائے گی)۔

نگہبانی سے مراد یہ ہے کہ وہ اپنی توجہ اپنے نقش (تخلیقی فعل) پر مبذول رکھتا ہے تاکہ اس نقش پر دوسرا نقش قائم نہ ہو جائے یا کسی غیر کا نقش نہ پڑ جائے۔ دونوں صورتوں میں پہلا نقش خراب ہو جائے گا۔

اگر مثال درکار ہو تو سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ پر غور کرو۔ جب حضورؐ کے قلبِ مبارک میں تخلیقِ اُمت کا جذبہ پیدا ہوا تو آپؐ نے خلوت اختیار فرمائی۔ آپؐ تین سال سے زائد غارِ حرا میں خلوت گزیں رہے۔ اور آپؐ نے اس عرصہ میں اپنے سوا کسی غیر کو نہیں دیکھا یعنی آپ جلوت (عوام سے اختلاط) سے مجتنب رہے۔

تب کہیں کار کنان قضا و قدر نے ہمارا یعنی (ملتِ اسلامیہ کا) نقش آپؐ کے دل میں قائم کیا اور آپؐ کی خلوت کا نتیجہ ملتِ اسلامیہ کی شکل میں ظاہر ہوا۔

چونکہ یہاں حضورؐ کی زندگی سے استشہاد کیا ہے اس لئے اقبال نے ایک شعر میں حضورؐ کے ساتھ اپنی عقیدت کا اظہار بھی کر دیا ہے۔ ان کے لئے یہ ناممکن ہے کہ محبوبؐ کا ذکر آئے اور وہ اس کی شان میں کچھ نہ کہیں! یہ ایک شعر ایسا کہا ہے کہ نعتِ رسولؐ کا حق ادا کر دیا ہے۔ کہتے ہیں کہ خدا کی ہستی کا انکار کر دینا تو ممکن ہے مگر حضورؐ کی علوِ شان کا انکار ناممکن ہے۔ بات یہ ہے کہ خدا تو آنکھوں سے نظر نہیں آسکتا، اس لئے اس کا انکار ممکن ہے مگر حضورؐ نے جو کارنامہ انجام دیا ہے وہ تو محسوس اور مشہود ہے اس لئے کوئی شخص اس کا انکار نہیں کر سکتا۔

مثال دینے کے بعد عود الی المقصود کر کے کہتے ہیں کہ اے مخاطب! خواہ تیری روح حضرت موسیٰؑ کی روح کی طرح روشن کیوں نہ ہو لیکن جب تک تو خلوت اختیار نہیں کرے گا اس وقت تک تیرے افکار بار آور نہیں ہو سکتے۔

یاد رکھ کم آمیزی (خلوت) سے انسان کے تخیل میں بہت زیادہ طاقت اور تخلیقی قوت پیدا ہو جاتی ہے۔

اب اس قاعدہ پر عورت کو قیاس کر لو۔

صغریٰ:۔ تخلیقی فاعلیت کو بطرز احسن بروئے کار لانے کے لئے خلوت (پردہ) لازمی ہے

کبریٰ:۔ عورت اس دنیا میں تخلیقی فاعلیت کا سب سے بڑا مظہر ہے۔

نتیجہ:۔ لہٰذا اس کے لئے خلوت (پردہ) لازمی ہے۔

چوتھا بند

اس بند میں علم (عقل) اور عشق کا موازنہ کیا ہے:۔

۱۔ علم اور عشق، دونوں زندگی کے مقامات میں سے ہیں یعنی دونوں انسان کے لئے ضروری ہیں اور دونوں کو الہام ربانی سے حصہ ملتا ہے۔ زندگی اپنی ارتقائی منازل انہی کی بدولت طے کرتی ہے۔

تحقیق سے (DISCOVERY) مراد ہے یعنی ان باتوں کو دریافت کرنا

جو موجود تو پہلے سے ہیں مگر ہمیں معلوم نہیں ہیں مثلاً لوہا، تانبا، دورانِ خون کا قاعدہ کشش کا قانون، آکسیجن اور ہائیڈروجن کا تناسب، روشنی کی رفتار اور گردشِ ارض کی مدت وغیرہ وغیرہ۔ یہ سب امور پہلے سے موجود تھے مگر ہمیں معلوم نہ تھے۔ چنانچہ علماء نے اپنی عقل کی مدد سے ان باتوں کو دریافت کیا۔

تخلیق سے (INVENTION) مراد ہے یعنی ایجاد و اختراع، مثلاً گراموفون، تلفراف، لاسکی، ریڈیو، ٹیلی ویژن، طیارہ وغیرہ۔ تحقیق کے لئے مجلسوں محفلوں اور جماعتوں کی ضرورت ہے۔ اسی لئے صاحبِ تحقیق کو جلوت (سوسائٹی) عزیز ہوتی ہے یعنی وہ رفیقوں، دوستوں اور ہمدردوں کے ساتھ مل کر کام کرتا ہے۔ مثلاً جن لوگوں نے کوہِ ایورسٹ کی بلندی کی پیمائش کی انہوں نے یہ کام جلوت میں انجام دیا۔

اور صاحبِ تخلیق ہمیشہ تنہائی میں تجربے کرتا ہے یا تنہائی میں غور و فکر (مراقبہ) کرتا ہے اس لئے اسے خلوت عزیز ہوتی ہے یعنی عالم، جلوت پسند ہوتا ہے اور خالق، خلوت پسند ہوتا ہے۔

حضرت موسیٰؑ نے جو حق تعالیٰ سے دیدار کی درخواست کی تھی اُس کا باعث اُن کا ذوقِ تحقیق ہی تو تھا مگر حق تعالیٰ نے اُن سے فرمایا لَنْ تَرَانِی یعنی تو مجھے ہرگز نہیں دیکھ سکے گا۔

کہتے ہیں کہ اس جواب میں بہت سے باریک نکتے پوشیدہ ہیں۔ ایک نکتہ اس جگہ بیان کرتے ہیں کہ آثارِ حیات ہر جگہ ظاہر ہیں۔ اور کائنات کے باطن سے حیات کا چشمہ اُبل رہا ہے۔ ہم جس طرف نگاہ کرتے ہیں۔ ہمیں ایک خالق اور صانعِ عالم کی ہستی کا ثبوت ملتا ہے۔

اس لئے ہمیں لازم ہے کہ ہم مصنوعات اور مخلوقات کو دیکھ کر صانع اور خالقِ عالم کا یقین اپنے اندر پیدا کریں۔ خود خالقِ عالم کو پردہ سے باہر آنے کی زحمت نہ دیں۔ بات یہ ہے کہ وہ خالق ہے اور ہم قبل ازیں واضح کر چکے ہیں کہ ہر خالق کو

خلوت عزیز ہوتی ہے ۔ اس لئے خلاقِ عالم کو تو بدرجۂ اتم پردہ میں رہنا چاہیئے ۔
یاد رکھو! ہر نقش آفریں (خالق) کی تخلیقی قوت اسی وقت تک مؤثر رہتی ہے جب تک وہ خلوت پردہ میں ہے ۔ اگر وہ خلوت سے باہر آجائے اور جلوت اختیار کرلے تو اس کی صفت تخلیق ضعیف اور ناقص ہو جائے گی گویا وہ اس انگشتری کی مانند ہو جائے گی جس میں نگینہ نہ ہو ۔ لہٰذا یہی مناسب ہے کہ خدا پردے میں رہے ۔

حکومتِ الٰہی

بندۂ حق بے نیاز از ہر مقام ‏ — ‏ نے غلام او را نہ او کس را غلام
بندۂ حق مردِ آزاد است و بس ‏ — ‏ ملک و آئینش خداداد است و بس
رسم و راہ و دین و آئینش ز حق ‏ — ‏ زشت و خوب و تلخ و نوشینش ز حق
عقلِ خود بیں غافل از بہبودِ غیر ‏ — ‏ سودِ خود بیند نہ بیند سودِ غیر
وحیِ حق بینندۂ سودِ ہمہ ‏ — ‏ در نگاہش سود و بہبودِ ہمہ
عادل اندر صلح و ہم اندر مصاف ‏ — ‏ وصل و فصلش لایراعی[1] لایخاف
غیرِ حق چوں ناہی و آمر شود ‏ — ‏ زور ور بر ناتواں قاہر شود

زیرِ گردوں آمری از قاہری است
آمری از ما سوی اللہ کافری است

قاہرِ آمر کہ باشد پختہ کار ‏ — ‏ از قوانین گردِ خود بندد حصار
جرۂ شاہیں تیز چنگ و زود گیر ‏ — ‏ صعوہ را در کارہا گیرد مشیر

---

[1] لایراعی لایخاف ۔ نہ رعایت می کند نہ خوف از کسے دارد

قاہری را شرع و دستورے دہد | بے بصیرت سرمہ با کورے دہد!

حاصلِ آئین و دستورِ ملوک؟
دہ خدایاں فربہ و دہقاں چو دوک!

وائے بر دستورِ جمہورِ فرنگ | مردہ تر شد مردہ از صورِ فرنگ!
حقہ بازاں چوں سپہرِ گرد گرد | از امم بر تختۂ خود چیدہ نرد!
شاطراں ایں گنج ور آں رنج بر | ہر زماں اندر کمینِ یک دگر
فاش باید گفت سرِّ دلبراں | ما متاع و ایں ہمہ سوداگراں!
دیدہ ہائے نم ز حبِّ سیم و زر | مادراں را بارِ دوش آمد پسر
وائے بر قومے کہ از بیمِ ثمر | می برد نم را ز اندامِ شجر!
تا نیارد زخمہ از تارش سرود | می کُشد نازادہ را اندر وجود!
گرچہ دارد شیوہ ہائے رنگ رنگ | من بجز عبرت نگیرم از فرنگ!

اے بہ تقلیدش اسیر آزاد شو
دامنِ قرآں بگیر آزاد شو!

پہلا شعر | ۱- صفتِ بندۂ حق :- بے نیاز از ہر مقام
(ب) کسی کا غلام نہ ہوگا
(ج) صرف آئینِ ایزدی کا پابند ہوگا
(د) معیارِ خیر و شر آئینِ حق سے اخذ کرے گا۔
(ہ) اس کی پوری زندگی آئینِ حق کے تابع ہوگی۔

۲- وحیِ حق کی ضرورت
۳- وحیِ حق کی خصوصیت
۴- غیرِ حق کی اطاعت کا نتیجہ
۵- آمری از ما سوی اللہ کافری ہے

دوسرا بند غیر حق (غیر اللہ) کی حکومت کا طریقہ
اور اس کے مفاسد ع دہ خدایاں فربہ وو دہقاں چوزدوک

تیسرا بند
۱- جمہوریت کے مفاسد
۲- حُبِّ سیم وزر
۳- ضبطِ تولید (برتھ کنٹرول)
۴- تلقین تمسک بالقرآن
۵- ثمرۂ اتباعِ قرآن

پہلا بند ۱- بندۂ حق سے مراد وہ مسلمان ہے جو انسانوں کی حکومت اور ان کے خود ساختہ قوانین کو تسلیم نہیں کرتا یعنی قرآن کا سچا متبع

قرآنِ حکیم نے روئے زمین کی پادشاہی اور باشندگانِ زمین پر حکمرانی صرف حق تعالیٰ سے مخصوص کی ہے۔ اس کے سوا کسی کو انسان پر حکومت کا حق حاصل نہیں ہے۔ اقبال نے بھی علامہ افغانی اور سعید حلیم پاشا کی طرح ساری عمر مختلف طریقوں سے مسلمانوں کو یہی درس دیا کہ لاملوکیت فی الاسلام چنانچہ ان کی تمام تصانیف نظم ونثر میں دو صداقتیں بہت نمایاں ہیں۔

(ا) اللہ کے سوا کوئی حکمراں نہیں ہے ع ماسوی اللہ را مسلماں بندہ نیست

(ب) قرآن وحدیث کی رُو سے دین کو سیاست سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔

ع جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

اس لئے اس موضوع پر تفصیل سے اظہارِ خیال کرنا میری رائے میں تحصیل حاصل کا مصداق ہوگا۔ اس لئے ناظرین کی آگاہی کے لئے چند آیات ذیل میں درج کئے دیتا ہوں:-

۱- قُلِ اللّٰهُمَّ مٰلِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ

مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ (۳-۲۶)

کہہ دے! اے اللہ تو ملک کا مالک ہے (یعنی ساری کائنات کا مالک ہے) تو ملک دیتا ہے جس کو چاہے اور چھین لیتا ہے ملک جس سے چاہے تو عزت دیتا ہے جس کو چاہے اور ذلت دیتا ہے جس کو چاہے۔

اس آیت سے روئے زمین اور بنی آدم دونوں پر خدا کا مکمل اقتدارِ اعلیٰ اور ہر شئے پر اختیارِ مطلق اور فرمانروائی کا حق ثابت ہے۔

۲۔ اَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ لَهٗ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ؟ (۲-۱۰۷)

کیا تجھے اس بات کا علم نہیں ہے کہ بلاشبہ آسمانوں اور زمین کی بادشاہی صرف اللہ ہی کے لئے ہے؟

۳۔ وَلِلّٰهِ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (۳-۱۸۹)

اور آسمانوں اور زمین کی بادشاہی یعنی کائنات پر حکمرانی کا حق صرف اللہ ہی کو حاصل ہے

۴۔ اَمْ لَهُمْ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا؟ (۳۸-۱۰)

حق تعالیٰ منکرین کی حماقت واضح فرماتا ہے کہ کیا آسمانوں اور زمین کی اور ان دونوں کے درمیان جو کچھ ہے اس کی بادشاہت ان لوگوں کے لئے ہے؟

۵۔ وَاللّٰهُ يُؤْتِي مُلْكَهٗ مَنْ يَّشَاءُ (۲-۲۴۷)

اور اللہ جسے چاہے اپنا ملک عطا فرماتا ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ دراصل یہ کائنات اسی کی مِلک ہے اس لئے وہی اس پر حکمراں بھی ہے۔ یعنی قرآن کی رُو سے کائنات پر حکمرانی کا حق اس کو حاصل ہے جو اس پر متصرّف بھی ہو۔ یعنی از روئے عقل ہر شخص اپنی مِلک پر تصرّف کر سکتا ہے اور چونکہ خدا اس کائنات کا مالک ہے اس لئے اُسی کو اور صرف اُسی کو اس پر حکمرانی کا بھی حق حاصل ہے۔

چونکہ کوئی انسان اس کائنات کا مالک نہیں ہے اسی لئے از روئے عقل کسی کو اس پر حکومت کا حق بھی حاصل نہیں ہے۔

سروری زیبا فقط اس ذاتِ بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے اک وہی باقی بتانِ آذری

۶۔ اَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّنَ الْمُلْكِ ؟ (۴-۵۳)

کیا ان منکرین کو بادشاہت سے کچھ حصہ ملا ہے؟
یعنی بادشاہت تو ذاتِ خداوندی سے مخصوص ہے۔

۷۔ وَقُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ (۱۷-۱۱۱)

اور کہہ! سب تعریف ہے اُس اللہ کے لئے جس نے کسی انسان کو بیٹا نہیں بنایا (جیسا کہ نصاریٰ غلطی سے سمجھتے ہیں) اور نہیں ہے کوئی شریک اس کا بادشاہی میں۔

۸۔ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَّلَمْ يَكُنْ لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ (۲۵-۲)

اللہ وہ ذات ہے جس کے لئے ہے بادشاہی ساری کائنات کی اور اُس نے کسی انسان کو اپنا بیٹا نہیں بنایا (جو وہ یہ کہہ سکے کہ میں اس کا وارث یا جانشین ہوں) اور نہ کوئی ہستی اس لائق ہے کہ بادشاہی میں اُس کی شریک کار ہو سکے اور اُسی نے یہ ساری کائنات پیدا کی ہے (اس لئے اُسی کو اُس پر بادشاہی کا حق حاصل ہے) اور اس معاملہ میں کوئی اس کا شریک نہیں ہے کیونکہ ہو نہیں سکتا۔

۹۔ اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ (۷-۵۴)

یاد رکھو! اللہ ہی کے لئے خاص ہے خالق ہونا اور حاکم ہونا۔

۱۰۔ اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ ط (۶-۵۷)

اللہ کے سوا کسی کو حکمرانی کا حق حاصل نہیں ہے۔

۱۱- اَلَا لَہُ الْحُکْمُ (۶-۶۲)

یاد رکھو! حکومت صرف اسی کو سزاوار ہے۔

۱۲- بَلْ لِلّٰہِ الْاَمْرُ جَمِیْعًا ط (۱۳-۳۱)

حقیقتِ حال یہ ہے کہ تمام حکومت اللہ ہی کے لئے خاص ہے۔

میرے خیال میں یہ نصوص کسی تشریح کی محتاج نہیں ہیں۔ اب میں اشعار کا مطلب لکھتا ہوں:

اشعار ۲ تا ۳:- بندہ حق تمام دنیاوی عہدوں اور مناصبِ عالیہ سے بے نیاز ہوتا ہے۔ یعنی وہ اللہ کے بندوں پر حکومت کے لئے مطلق حریص نہیں ہوتا کیونکہ وہ جانتا ہے کہ حکومت اللہ ہی کو سزاوار ہے۔ کوئی شخص حکومت میں اللہ کا شریک نہیں ہو سکتا۔ اس رجحانِ طبع کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ کسی انسان کو اپنا غلام (ماتحت) بناتا ہے اور نہ خود کسی انسان کی غلامی قبول کرتا ہے۔ یہ دونوں باتیں اس کی نگاہ میں شرک فی الحکم کا مرتبہ رکھتی ہیں اور شرک وہ جرم ہے جو کبھی معاف نہیں ہوگا۔ جس طرح دو خداؤں کا تسلیم کرنا شرک ہے اُسی طرح انسان کا اپنے آپ کو حکمراں قرار دینا بھی شرک ہے۔

تو بندۂ حق کیا ہے؟ وہ بندہ آزاد ہے بلکہ مردِ آزاد ہے قرآنِ مجید کی تعلیم یہ ہے کہ جب ایک بندہ اللہ کی حاکمیت کا اقرار کر لیتا ہے تو فوراً سب بندوں کی غلامی سے آزاد ہو جاتا ہے۔

توحید کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ موحد کو فوراً حریتِ کاملہ کی نعمتِ عظمیٰ حاصل ہو جاتی ہے۔ حریتِ کاملہ سے میری مراد ہے:

(۱) حریتِ نفس یعنی مسلمان کسی کا غلام نہیں ہو سکتا۔

ماسوی اللہ را مسلماں بندہ نیست

پیشِ فرعونے سرش افگندہ نیست

اسلام انسان کو بادشاہوں کی غلامی سے آزادی دیتا ہے یعنی سیاسی اختیار

سے کسی کا ماتحت یا غلام نہیں ہے۔ وہ صرف اللہ کے قانون کا پابند ہے۔ کسی انسان کے قانون کا مطیع نہیں ہے۔

(ب) حریتِ ضمیر۔ یعنی کوئی شخص کسی مسلمان کو کسی ایسی بات کے تسلیم کرنے پر مجبور نہیں کر سکتا جو اس کے ضمیر کے خلاف ہو۔ اسی لئے فقہائے یہ کلیہ وضع کیا ہے کہ لا یجوز التقلید فی العقائد یعنی عقائد میں تقلید جائز نہیں ہے۔ کوئی مذہبی پیشوا کسی مسلمان کو اس بات پر مجبور نہیں کر سکتا کہ یہ بات اس لئے تسلیم کر لو کہ میں کہتا ہوں۔

ظہورِ اسلام سے پہلے پنڈت، پروہت، کاہن، ربّی، موبد، پادری، پوپ اور دوسرے پیشوایانِ مذہبی، لوگوں کے ضمیر اور ان کی عقل پر حکمران تھے۔ کسی میں یہ جرأت نہ تھی کہ ان سے دلیل طلب کر سکے۔ لیکن قرآنِ حکیم نے انسان کو صرف سیاسی غلامی ہی سے آزادی نہیں دی بلکہ عقل و ضمیر کی آزادی بھی عطا فرما دی۔

(ج) حریتِ علم۔ اسلام سے پہلے دین کا علم حاصل کرنا مذہبی پیشواؤں کے طبقہ سے مخصوص تھا مثلاً ہندوؤں میں صرف برہمنوں کو وید پڑھنے کا حق حاصل تھا۔ اسی طرح تمام مذاہب میں دینی علم دینداروں کے لئے محفوظ تھا۔ دنیا داران کے محتاج تھے۔ اسلام نے اس تفریق کو مٹا دیا۔ اسلام میں دینی اجارہ داری قطعاً ممنوع ہے۔ گویا قرآن نے سب سے پہلے علم کو عام کیا۔ ہر مسلمان بطورِ خود دین کا علم حاصل کر سکتا ہے۔ اسلام میں نہ پاپائیت ہے نہ کلیسائیت نہ مذہبی پیشوائیت۔ اور نہ دینداروں اور دنیا داروں کی وہ تفریق ہے جو یورپ میں پائی جاتی ہے۔

خلاصۂ کلام اینکہ قرآن نے انسان کو ہر نوع کی آزادی عطا کی ہے، جسمانی، روحانی، عقلی، سیاسی، معاشی اور علمی ——— یعنی اسلام، ہر نوعِ غلامی کے لئے پیامِ موت ہے۔ کیا خوب کہا ہے اقبال نے

موت کا پیغام ہر نوعِ غلامی کے لئے　　نے کوئی فغفور و خاقاں نے گدائے رہ نشیں

مسلمان کا ملک یعنی نظامِ حیات و معاشرت اور اس کا آئین ـــــ ہر شئے خدا داد ہے۔ وہ جس ملک میں رہتا ہے وہ بھی اللہ کا ہے اور جس قانون کو وہ تسلیم کرتا ہے وہ بھی اللہ ہی کا نافذ کردہ ہے۔ یعنی مسلمان صرف خدائی قانون کا پابند ہے۔ وہ غیر اللہ کے احکام کی تعمیل نہیں کر سکتا۔

خلاصہ کلام اینکہ ایک مسلمان اپنی رسم و راہِ زندگی، اپنا دین اور قانونِ زندگی سب کچھ اللہ ہی سے حاصل کرتا ہے۔ اور اس کے پاس خیر و شر، خوب و زشت، شیریں اور تلخ کا جو معیار ہے وہ بھی اس کا بنایا ہوا نہیں ہے بلکہ اللہ کا عطا کردہ ہے۔

اشعار ۲۳ تا ۲۶ :۔ اب اقبال یہ بتاتے ہیں کہ قانون سازی کا حق قرآن مجید نے بندوں کو کیوں نہیں دیا؟

بات یہ ہے کہ انسان کی عقل خود بیں اور خود غرض ہے۔ یعنی ہر شخص اپنا ہی بھلا چاہتا ہے اس لئے اگر کسی شخص کو دوسروں کے لئے قانون بنانے کا حق دیدیا جائے تو وہ شخص فطرتاً یہ کوشش کرے گا کہ سب لوگ اس کی اطاعت کریں اور وہ جو قوانین بنائے گا اس کی تہہ میں اس کا ذاتی فائدہ (جس کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں) ضرور پوشیدہ ہوگا۔ وہ سب سے پہلے اپنا فائدہ مدِ نظر رکھے گا پھر اپنے خاندان کا، اس کے بعد اپنی قوم کا۔ اسی طرح ہر شخص کا زاویہ نگاہ شخصی ہوگا اور کوئی شخص ایسا مخلص نہیں ہو سکتا جو اپنے ذاتی فائدہ پر دوسروں کے فوائد کو مقدم رکھے اس لئے انسانی قانون عوام کے لئے مفید نہیں ہو سکتا۔

لیکن وحیِ حق کسی خاص فرد یا جماعت یا طبقہ یا قوم کے فائدہ کو مدِ نظر نہیں رکھ سکتی کیونکہ اس کی نگاہ میں سب انسان برابر ہیں۔ علاوہ بریں اللہ کی وحی اسی طرح سب کے لئے یکساں طور پر مفید ہوگی جس طرح اللہ تعالیٰ کا سورج سب انسانوں کو یکساں گرمی اور روشنی پہنچاتا ہے۔ اس سے ہندو، مسلم، سکھ، عیسائی، سب یکساں مستفید ہوتے ہیں۔

خدا کا قانون ہر شخص کے ساتھ ہر حال میں عدل کا برتاؤ کرتا ہے۔ حالتِ

صلح میں بھی اور حالتِ جنگ میں بھی۔ یعنی قرآنی تعلیمات کی رُو سے ایک مسلمان بحالتِ جنگ بھی عدل سے تجاوز نہیں کر سکتا۔ اگرچہ یورپ کی تعلیم یہ ہے کہ

"محبت اور جنگ میں ہر بات جائز ہے"

یعنی یورپین قانون اخلاق کی رُو سے ایک قوم اپنی دشمن قوم کے ساتھ ہر قسم کی بدی اور برائی کر سکتی ہے۔ مثلاً وعدہ کر کے مکر سکتی ہے۔ دھوکہ دے سکتی ہے وغیرہ وغیرہ۔ مگر وحیِ حق نے مسلمانوں کو یہ حکم دیا ہے کہ

"یَا أَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُوْنُوْا قَوّٰمِیْنَ لِلّٰهِ شُهَدَآءَ بِالْقِسْطِ وَلَا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓی اَلَّا تَعْدِلُوْا اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی وَاتَّقُوا اللّٰهَ (۵-۸)

اے ایمان والو! کھڑے ہو جایا کرو اللہ کے واسطے گواہی دینے کو انصاف کی اور کسی قوم کی دشمنی تم کو اس بات پر آمادہ نہ کرے کہ تم اس قوم کے ساتھ انصاف ترک کر دو (اور ظلم پر کمر باندھ لو)۔ ہر حال میں عدل کیا کرو۔ یاد رکھو یہ طرزِ عمل تمہیں تقویٰ سے بہت قریب کر دے گا اور ہر حال میں اللہ سے ڈرتے رہو کیونکہ وہ تمہارے جملہ افعال سے آگاہ ہے)۔

نوٹ:۔ عدل کا معنیٰ ہے کسی شخص کے ساتھ وہ معاملہ کرنا جس کا وہ درحقیقت مستحق ہے خواہ وہ شخص تمہارا دوست ہو یا دشمن۔

دوسرے مصرع کا مطلب یہ ہے کہ وحیِ الٰہی یعنی قانونِ الٰہی اگر دو آدمیوں کو آپس میں ملاتا ہے (وصل) یا ان کو جدا کرتا ہے (فصل) تو اس معاملہ میں وہ نہ کسی کے ساتھ رعایت کرتا ہے اور نہ کسی سے ڈرتا ہے۔

خلاصۂ کلام اینکہ خدا کا قانون، ساری دُنیا کے لئے مفید ہے اور وہ ہمیں دوست اور دشمن دونوں کے ساتھ انصاف کا حکم دیتا ہے اور نہ وہ کسی کی طرفداری کرتا ہے اور نہ کسی سے مرعوب ہوتا ہے۔

یعنی اگر چپراسی کا لڑکا چوری کرے گا تو اس کا ہاتھ بھی کاٹا جائے گا اور

اگر گورنر جنرل کا فرزند اس جرم کا مرتکب ہوگا تو اُسے بھی اپنے ہاتھ سے ہاتھ دھونا پڑیں گے۔ قانونِ الٰہی کی نظر میں شاہ و گدا دونوں برابر ہیں۔ چنانچہ اسلامی تاریخ گواہ ہے کہ بڑے بڑے باجبروت سلاطین دست بستہ قاضی کی عدالت میں عام آدمیوں کی طرح حاضر ہوئے ہیں[1]۔

شعر ۸۷:۔ جب غیر حق (یعنی کوئی انسان خواہ وہ سکندر ہو یا نپولین) حاکم (ناہی بمعنی منع کرنے والا اور آمر بمعنی حکم دینے والا) بن جاتا ہے تو اُس کی حکومت کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ زور ور (دولتمند، جاگیر دار یا منصب دار) ناتوانوں پر دستِ ظلم دراز کرنے لگتا ہے (چونکہ ہم غیرِ حق کی حکومت میں زندگی بسر کر رہے ہیں اس لئے اس دعویٰ پر کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہے)

یاد رکھو! آسمان کے نیچے آمری (حکومت) دراصل قاہری کی مظہر ہے یعنی جو آمر ہوتا ہے وہ بنی آدم پر غالب پہلے آتا ہے۔ آمر بعد میں ہوتا ہے یعنی وہ شخص "قاہر" بن کر خدائی منصب اپنے لئے مخصوص کر لیتا ہے پھر آمر کی حیثیت اختیار کرتا ہے۔

اس لئے آمری صرف اللہ تعالیٰ کے لئے سزاوار ہے۔ اگر کوئی انسان آمری (حکمرانی) کا منصب اختیار کرے گا تو از روئے قرآن وہ کافر ہو جائے گا۔ اس مصرع کی وضاحت کے لئے میں نے قبل ازیں دس آیات نقل کر دی ہیں ان کے مطالعہ سے یہ حقیقت واضح ہو سکتی ہے کہ

ع آمری از ما سوی اللہ کافری است

یعنی ہر وہ انسان جو دوسرے انسانوں پر حکومت کرتا ہے دراصل کافر ہے

---

[1] رموزِ بیخودی صہ ۱۲۴

زنگِ شہ از ہیبتِ قرآن پرید | پیشِ قاضی چوں خطاکاراں رسید
گفت قاضی فی القصاص آمد حیات | زندگی گیرد بایں قانون ثبات

کیونکہ وہ اپنے طرزِ عمل سے خدائی کا دعویٰ کر رہا ہے۔ اور عمل، قول سے بدرجہا زیادہ مؤثر اور مثبت ہوتا ہے۔

دوسرا بند

۱۔ قاہرِ آمر:۔ (قاہر کے لغوی معنیٰ ہیں فاتح، غالب، دوسروں کو اپنا مطیع بنانے والا۔ چونکہ فاتح اکثر ظلم و ستم بھی کرتا ہے اس لئے قاہر سے ظالم بھی مراد لی جاتی ہے۔ آمر کے معنیٰ ہیں حکم دینے والا یا حکمراں۔ اس کا ترجمہ ڈکٹیٹر بھی ہو سکتا ہے)۔ اگر مدبّر اور عقلمند بھی ہو تو وہ اپنی آمریت یا مطلق العنانی کو دستور کے پردہ میں پوشیدہ کر لیتا ہے۔ (مجلسِ آئین ساز کو حکم دیتا ہے کہ "دستور" مدوّن کرو۔ مگر اس کی ہر دفعہ میری مرضی کے مطابق ہو گی)۔

۲۔ بعض اوقات وہ اپنی مرضی کے مطابق چلنے والوں کو اپنا مشیر بنا لیتا ہے اور اس طرح آمریت کو "شوریٰ" کا لباس پہنا دیتا ہے۔

۳۔ یعنی اپنی مرضی کو دستور کی دلکش شکل میں ماموریں کے سامنے پیش کرتا ہے (اتاترک نے یہی طریقہ اختیار کیا تھا۔ مخالفوں کو موت کے گھاٹ اُتار دیا۔ پھر کسی میں اختلاف کی ہمت نہ رہی۔ یہی کام اسٹالین نے کیا۔ چنانچہ ٹراٹسکی کو جلاوطن کر دیا)۔ یہ لوگ اس طرح عوام کو دھوکہ دیتے ہیں کہ تم نے جو لوگ منتخب کر کے مجلس میں بھیجے تھے۔ انہوں نے ہی یہ دستور بنایا ہے، حالانکہ وہ دستور دراصل ان آمرین کی ذاتی مرضی کا آئینہ ہوتا ہے۔ اقبالؔ نے اس فریب کاری کو یوں ظاہر کیا ہے:۔

ع — بے بصیرت سرمہ با کورے دہد

یعنی جو شخص خود اندھا ہے وہ اندھوں کی آنکھوں میں سرمہ لگاتا ہے۔

۴۔ خوب شعر ہے! کہتے ہیں کہ بادشاہوں کے وضع کردہ آئین اور دستور کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ زمیندار، جاگیردار اور سرمایہ دار تو اور فربہ یعنی دولتمند ہو جاتے ہیں۔ اور کاشتکار بے چارہ تکلے کی مانند لاغر ہوتا چلا جاتا ہے یعنی تشریح ملاحظہ ہو کہ نہ

شریعتِ اسلامیہ کی ضد ہے۔ ملوکیت اور آمریت میں صرف ایک خاص طبقہ کو راحت میسر ہوتی ہے لیکن عوام تباہ ہو جاتے ہیں جسے شک ہو وہ موجودہ ممالک کے عوام کی حالتِ زار کا مشاہدہ کر لے ۱۲

تیسرا بند

۱۔ یورپ کا دستورِ جمہور (جمہوری نظام) قابلِ صد افسوس ہے جس سے غریبوں کا طبقہ خوشحال ہونے کے بجائے اور بھی تباہ ہو گیا۔ یہ وہ صُور ہے جس کی آواز سے مُردے زندہ ہونے کے بجائے اور بھی مُردہ ہو گئے۔

۲،۳۔ جمہوری حکومتیں دراصل شعبدہ بازوں کی جماعتیں ہیں جو کمزور قوموں کو مختلف حیلوں سے اپنا غلام بناتی رہتی ہیں۔ اور چونکہ ان میں رقابت کا بازار گرم ہے اس لئے آپس میں بھی لڑتی رہتی ہیں۔ اس کی مثال درکار ہو تو روس اور امریکہ کی باہمی رقابت کا مطالعہ کافی ہے۔

۴۔ سچی بات یہ ہے کہ ان "دلبروں" کی نگاہ میں ہماری حیثیت "متاع" کی سی ہے اور یہ حکومتیں بمنزلہ سوداگر ہیں جو رات دن ہمارا بیوپار کر رہی ہیں۔

۵ تا ۷۔ جمہوری نظام نے انسانوں کے اخلاق کو تباہ کر دیا ہے۔ ان ملکوں کے مردوں کا حال یہ ہے کہ وہ زرپرستی میں مشغول ہیں۔ کوئی "ڈالر" کی پوجا کر رہا ہے تو کوئی "پاؤنڈ" کے سامنے سربسجود ہے! اور عورتوں کی حالت یہ ہے کہ وہ فطری حدود سے متجاوز ہو گئی ہیں۔ اولاد کو وبالِ جان سمجھتی ہیں۔ چنانچہ ولادتِ اطفال سے اس درجہ نفور ہیں کہ "ضبطِ تولید" پر عمل کر رہی ہیں اور اگر "غلطی" سے استقرارِ حمل ہو جاتا ہے تو جنین کو رحم کے اندر ہی ختم کر دیتی ہیں![1]

---

[1] غالباً اشارہ ہے اشتراکی روس کے اُس قانون کی طرف جس کی رو سے ۱۹۲۸ء میں عورتوں کو حمل ساقط کرنے کی اجازت دے دی گئی تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ حکومت نے مردوں اور عورتوں کو بغیر باقاعدہ نکاح، تعلقاتِ جنسی قائم کرنے کی اجازت عطا فرما دی تھی۔ جب یہ تجربہ ناکام ہوا تو ۱۹۳۶ء میں اس قانون میں ترمیم کر دی گئی ۱۲

۸- اگرچہ یورپ (یورپئین نظام، یورپئین تہذیب و معاشرت) رنگا رنگ طور طریقوں کا مالک ہے اور وہاں کی زندگی میں بڑا تنوع پایا جاتا ہے تاہم مجھے اس کی حالت دیکھ کر عبرت کے سوا اور کچھ حاصل نہیں ہوا۔

۹- چونکہ یورپ کا جمہوری نظام، حاملِ مفاسدِ کثیرہ ہے بلکہ بنی نوعِ آدم کے حق میں عذاب ہے اس لئے افغانی مسلمانوں کو یہ نصیحت کرتے ہیں کہ یورپ کی تقلید سے آزاد ہو جاؤ اور اس کی صورت یہ ہے کہ قرآنِ مجید کو اپنا رہنما بنا لو۔

استدراک

اگرچہ قرآنِ حکیم کی صریح آیات کے بعد کسی مزید شہادت کی ضرورت باقی نہیں رہتی مگر میں اقبال کے مسلک کی تقویت کے لئے بعض مشاہیرِ اسلام کے اقوال بھی درج کئے دیتا ہوں۔

(۱) امامِ اعظم حضرت ابو حنیفہؒ کا مسلک بھی یہی ہے کہ

ع آمری از ما سوی اللہ کافری است

چنانچہ انہوں نے عباسی سلاطین کے مقابلہ میں "نفسِ زکیہ" کی حمایت کی تاکہ مسلمانوں کو ملوکیت کی لعنت سے نجات مل سکے۔

(۲) علامہ آمدی اپنی تصنیف کتاب الاحکام میں لکھتے ہیں:-

"واضح ہو کہ حکم دینے والا اللہ تعالیٰ کے سوا اور کوئی نہیں ہے"

(۳) علامہ ابنِ ہمام حنفی "تحریر" میں لکھتے ہیں:-

"اس میں کسی کو اختلاف کی گنجائش نہیں ہے کہ صرف ربّ العالمین ہی حاکم ہے"

(۴) مولانا محب اللہ بہاری "مسلّم الثبوت" میں فرماتے ہیں:۔
اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حکم صرف اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے۔

(۵) ملا بحر العلوم لکھنوی "شرح مسلم الثبوت" میں لکھتے ہیں:۔
"اس مسئلہ پر کہ حکم صرف اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے تمام اُمت کا اجماع ہے۔ کسی کو اختلاف نہیں ہے۔"

(۶) قاضی شوکانی "ارشاد الفحول" میں لکھتے ہیں:۔
"اس میں کسی کو اختلاف نہیں ہے کہ حاکم صرف شرع ہے۔"

(۷) مولانا اسمٰعیل شہید "اصولِ فقہ" میں لکھتے ہیں:۔
"اللہ کے سوا کوئی حاکم نہیں ہے، اُسی کے لیے پیدا کرنا ہے اور حکم دینا۔ انسانوں کے حق میں تمام احکام صرف شرعِ الٰہی پر مبنی ہیں۔"

اقبال نے اپنی ہر تصنیف میں ملوکیت کی مذمت کی ہے اور مختلف طریقوں سے یہ واضح کیا ہے کہ حکومت صرف حق تعالیٰ کو سزاوار ہے۔ حکم بھی اسی کا ہے اور ملک بھی اسی کا ہے "اَلْحُکْمُ لِلّٰہِ وَالْمُلْکُ لِلّٰہِ" چند اشعار لکھتا ہوں:۔

کس نباشد در جہاں محتاجِ کس
نکتۂ شرعِ مبیں این است و بس

افغان باقی! کہسار باقی
اَلْحُکْمُ لِلّٰہِ! وَالْمُلْکُ لِلّٰہِ

اس میں کیا شک ہے کہ محکم ہے یہ ابلیسی نظام[۱]
پختہ تر جس سے ہوئے خوئے غلامی میں غلام

---

[۱] اشارہ بجانبِ ملوکیت یعنی ملوکیت دراصل ابلیسی نظام ہے۔

۳۔ ارضِ ملکِ خداست

سرگزشتِ آدم شرق و غرب
بہرِ خاکے فتنہ ہائے حرب و ضرب!

یک عروس شوہرِ او ما ہمہ
آں فسوں گر بے ہمہ ہم با ہمہ!

عشوہ ہائے او ہمہ مکر و فن است
نے ازانِ تو نہ ازانِ من است!

در نسازد با تو ایں سنگ و حجر
ایں ز اسبابِ حضر تو در سفر!

اختلاطِ خفتہ و بیدار چیست؟
ثابتے را کار با سیار چیست؟

حق زمیں را جز متاعِ ما نگفت
ایں متاعِ بے بہا مفت است مفت

دہ خدایا نکتہ از من پذیر
رزق و گور از وے بگیر او را مگیر

صحبتش تا کے تو بودو او نبود
تو نبودو او نمودِ بے وجود

تو عقابی طائفِ افلاک شو
بال و پر بکشا و پاک از خاک شو

باطنِ اَلْاَرْضُ لِلّٰہ ظاہر است
ہر کہ ایں ظاہر نہ بیند کافر است

من نگویم درگذر از کاخ و کوے
دولتِ تست ایں جہانِ رنگ و بوے

دانہ دانہ گوہر از خاکش بگیر
صید چوں شاہیں ز افلاکش بگیر

تیشۂ خود را بکہسارش بزن
نورے از خود گیر بر نارش بزن

از طریقِ آذری بیگانہ باش
بر مرادِ خود جہانِ نو تراش

دل برنگ و بوئے و کاخ و کو مدہ
دل حریمِ اوست جز با او مدہ!

مردنِ بے برگ و بے گور و کفن؟
گم شدن در نقرہ و فرزند و زن!

ہر کہ حرفِ لَآ اِلٰہ از بر کند
عالمے را گم بخویش اندر کند

فقر جوع و رقص و عریانی کجاست
فقر سلطانی است رہبانی کجاست

پہلا نکتہ

۱۔ سرگذشتِ آدم ؏ ۔ جنگ و جدل برائے زمین
۲۔ زمین دراصل "عروسِ ہزار داماد" ہے
۳۔ زمین کے لئے جنگ و جدل دراصل جہالت (دکو و دیا) اور حقیقت سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے
۴۔ زمین کسی فرد کی ملکیت نہیں ہے
۵۔ ہاں ہر شخص اس سے متمتع ہو سکتا ہے
۶۔ ع رزق و گور از وے بگیر او را مگیر
۷۔ زمین کا مالک خدا ہے (اَلْاَرْضُ لِلّٰہِ)

دوسرا نکتہ

۱۔ بروئے قرآن ہر شخص کو دولت کمانے کا حق حاصل ہے
۲۔ خوب کماؤ اور خوب کھاؤ اور خوب کھلاؤ
۳۔ خود بھی خرچ کرو اور اللہ کو قرض بھی دو
۴۔ اکتساب اور انفاق دونوں جائز ہیں
۵۔ مگر اکتناز جائز نہیں ہے
۶۔ دولت مقصود بالعرض ہے، مقصود بالذات نہیں ہے
۷۔ دولت سے دلبستگی انسان کے حق میں پیام موت ہے
۸۔ سچا مسلمان (موحد) کبھی دولت سے دل نہیں لگاتا
۹۔ وہ دنیا میں گم نہیں ہو سکتا، بلکہ دنیا اس میں گم ہو جاتی ہے
۱۰۔ فقرِ قرآن نہ تو ترکِ دنیا (رہبانیت) کا نام ہے اور نہ اختیارِ دنیا (عیش پرستی) کا نام ہے بلکہ وہ سلطانی ہے یعنی دنیا میں قانونِ الٰہی کو نافذ کرنا اور اس کے مطابق زندگی بسر کرنا۔

تمہید

اقبال کا مسلک

اقبال کی رائے میں زمین، خدا کی ملکیت ہے یعنی وہ جاگیرداری (FEUDALISM) اور زمینداری (LANDLORDISM) دونوں کے خلاف ہیں۔ انہوں نے جس طرح اپنی ہر تصنیف میں وطنیت اور ملوکیت کی تردید کی ہے اسی طرح جاگیرداری اور زمینداری کو بھی اسلام کی روح کے خلاف قرار دیا ہے۔

چنانچہ بانگِ درا میں لکھتے ہیں:-

تکرار تھی مزارع و مالک میں ایک روز
دونوں یہ کہہ رہے تھے مرا مال ہے زمین
کہتا تھا وہ کرے جو زراعت اسی کا کھیت
کہتا تھا یہ کہ عقل ٹھکانے تری نہیں
پوچھا زمین سے میں نے کہ ہے کس کا مال تو
بولی مجھے تو ہے فقط اس بات کا یقیں
مالک ہے یا مزارعِ شوریدہ حال ہے
تو زیرِ آسماں ہے وہ دھرتی کا مال ہے

بالِ جبریل میں یہ شراب دوآتشہ ہو گئی ہے۔ چنانچہ فرشتوں کے نام خدا کا فرمان صادر ہوتا ہے:-

اُٹھو مری دُنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ امراء کے در و دیوار ہلا دو
سُلطانیٔ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو
جس کھیت سے دہقاں کو میسّر نہیں روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

اَلْاَرْضُ لِلّٰہِ

(زمین خدا کی ملکیت ہے)

پالتا ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون؟ | کون دریاؤں کی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب؟
کون لایا کھینچ کر پچھم سے بادِ سازگار؟ | خاک یہ کس کی ہے؟ کس کا ہے یہ نورِ آفتاب؟
کس نے بھر دی موتیوں سے خوشۂ گندم کی جیب | موسموں کو کس نے سکھلائی ہے خوئے انقلاب؟

دہ خدایا یہ زمیں تیری نہیں تیری نہیں
تیرے آبا کی نہیں تیری نہیں میری نہیں

ارمغانِ حجاز میں اسی حقیقت کو کہ زر اور زمین دونوں کا مالک خدا ہے۔ یوں واضح کیا ہے:۔

ابلیس، مسلمانوں کی غیر اسلامی زندگی پر اظہارِ اطمینان کے بعد اسلامی شریعت کی خصوصیات یوں بیان کرتا ہے:۔

جانتا ہوں میں یہ اُمت حاملِ قرآں نہیں | ہے وہی سرمایہ داری بندۂ مومن کا دیں
جانتا ہوں میں کہ مشرق کی اندھیری رات میں | بے یدِ بیضا ہے پیرانِ حرم کی آستیں
عصرِ حاضر کے تقاضاؤں سے ہے لیکن یہ خوف | ہو نہ جائے آشکارا شرعِ پیغمبر کہیں
الحذر آئینِ پیغمبر سے سو بار الحذر | حافظِ ناموسِ زن، مرد آزما، مرد آفریں
موت کا پیغام ہر نوعِ غلامی کے لئے | نے کوئی فغفور و خاقاں نے گدائے رہ نشیں
کرتا ہے دولت کو ہر آلودگی سے پاک و صاف | منعموں کو مال و دولت کا بناتا ہے امیں

اس سے بڑھ کر ہو گا کیا فکر و عمل کا انقلاب
بادشاہوں کی نہیں اللہ کی ہے یہ زمیں

یہ مسئلہ بہت معرکتہ الآرا ہے اور اس شرح کے صفحات تفصیلی بحث کے متحمل نہیں ہو سکتے۔ اس لئے میں اقبال کے مسلک کو واضح کرنے کے لئے محض اشارات پر اکتفا کروں گا۔

زمینداری کی ابتداء

واضح ہو کہ جاگیرداری دراصل ملوکیت کی دختر ہے اور زمینداری اس کی چھوٹی بہن ہے۔ ان دونوں کی ابتداء یوں ہوئی کہ جب دنیا میں ملوکیت کا سکہ رائج ہو گیا تو

بادشاہوں نے عامتہ الناس کی غلامی کو صفتِ دوام "عطا" کرنے کے لئے یہ "اسکیم" بنائی کہ

(۱) اپنے ہواخواہوں کو بڑی بڑی جاگیریں عنایت کیں اور ان سے عہد لیا کہ ہمیشہ "تاج" کے وفادار رہیں گے، اپنے ضمیر کے بجائے بادشاہ سلامت کی اطاعت کریں گے۔ ہر حال میں اس کا ساتھ دیں گے، اس کے احکام کی تعمیل کو اپنا فرضِ منصبی تصور کریں گے یعنی جس کا نمک کھائیں گے، ساری عمر اسی کا گن گائیں گے۔ اور اگر وہ اس سے بیوفائی یا غداری کریں گے تو جاگیر، منصب اور عہدہ سب ضبط ہو جائے گا بلکہ جان سے بھی ہاتھ دھونا پڑیں گے[1] اس جاگیری نظام کو انگریزی زبان کی اصطلاح میں فیوڈلزم (FEUDALISM) کہتے ہیں۔

(ب) عوام چونکہ مذہبی پیشواؤں کے زیرِ اثر ہوتے ہیں اس لئے ان کو ممنونِ احسان بنانے کے لئے بادشاہوں نے ان کو "راج منتری" اور "راج گرو" کا عہدہ عنایت فرمایا۔ یہی طریقہ سلاطین نے اختیار کیا جو بظاہر مسلمان تھے مگر عملاً خدائی کے مدعی تھے۔ ان اسمی اور رسمی مسلمان بادشاہوں نے دینِ اسلام کو

---

[1] ناظرین غور کریں کہ ملوکیت دراصل خدا سے بغاوت کا دوسرا نام ہے اسی لئے اقبال نے اسے "ابلیسی نظام" سے تعبیر کیا ہے۔ بادشاہت خدا کی حکومت کے مقابلہ میں ایک متوازی حکومت ہے۔ یعنی جن باتوں کا مطالبہ، خدا اپنے بندوں سے کرتا ہے کہ

(۱) ہر حال میں قانونِ الٰہی کے وفادار رہو (۲) اپنی مرضی کے بجائے خدا کی مرضی کی اطاعت کرو (۳) ہر حال میں خدا کے رسولؐ کا ساتھ دو (۴) خدا کے احکام کی تعمیل کو اپنا فرضِ منصبی یقین کرو (۵) ساری عمر خدا کی عطا کردہ نعمتوں کا گن گاتے رہو، یعنی اس کا شکر ادا کرتے رہو

—— انہی باتوں کا مطالبہ بادشاہ، خدا کے بندوں سے کرتا ہے۔ اب خدا کے بندوں کے لئے صرف ایک ہی راستہ ہے یا وہ خدا کی اطاعت کر سکتے ہیں یا بادشاہ کی۔ پس ایک مسلمان، ملوکیت کے خلاف بغاوت پر مجبور ہے ۱۲

جو ایک ناقابلِ تقسیم وحدت ہے، مذہب اور سیاست، دو حصوں میں تقسیم کر دیا یعنی شرعی قانون کے بجائے ملک میں اپنا قانون نافذ کیا اور علماء کو حکم دیا کہ تم لوگ مسلمانوں کو روزہ، نماز کے مسائل بتایا کرو اور اپنے درس و وعظ میں انہیں ہماری اطاعت کا سبق پڑھایا کرو۔

جن علماء نے بادشاہوں کی اطاعت سے انکار کیا انہیں "سیفٹی ایکٹ" کے شکنجہ میں کس دیا گیا۔ چونکہ ہر عالمِ دین، امام احمد حنبلؒ یا امام اعظم ابو حنیفہؒ نہیں ہو سکتا اس لئے اکثریت نے سلاطین کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دیا۔ اور ظالموں کو "ظل اللہ" قرار دے کر اپنی دنیاوی آسائش کا سامان بہم پہنچا لیا۔

ملوکیت جس طرح انسان کو "فرعون" بنا دیتی ہے اس کا کچھ اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ جب عبد الملک بن مروان "خلیفہ" ہوا تو اس نے منبر پر بیٹھ کر اپنی فرعونیت کا اظہار ان الفاظ میں کیا کہ "آج سے جو شخص مجھ سے یہ کہے گا کہ "خدا سے ڈر" میں اس کا سر قلم کر دوں گا۔

غور سے دیکھا جائے تو "امیر المومنین" نے بالکل صحیح بات کہی! ملوکیت بلاشبہ حکومتِ الٰہیہ کی ضد ہے اور "اَلضِّدَّانِ لَا یَجْتَمِعَان" دو ضدیں ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتیں۔ اس لئے عبد الملک نے ملوکیت کی بقا کے لئے شریعتِ اسلامیہ کو ختم کر دیا۔ ایک نیام میں دو تلواریں کس طرح رہ سکتی ہیں؟

باز آمدم بر سرِ مطلب، بادشاہوں نے جاگیرداروں اور مذہبی پیشواؤں کی سرپرستی کی اور ان دونوں طبقوں نے بادشاہوں کی حمایت کی اور عوام کو غلامی کا عادی بنا دیا۔

چونکہ جاگیردار لاکھوں ایکڑ زمین کا بطورِ خود انتظام نہیں کر سکتے تھے اس لئے انہوں نے اللہ کی زمین کو جو اُس نے عوام کے فائدہ کے لئے پیدا کی تھی (وَالْاَرْضَ وَضَعَهَا لِلْاَنَامِ ۵۵-۱۰) دولتمندوں کے ہاتھ فروخت کر دیا، جو دولت کے بل بوتے پر زمیندار (زمین کے مالک) بن گئے۔ چونکہ یہ لوگ بھی ہزاروں

انگریز زمین میں بطورِ خود کاشت نہیں کر سکتے تھے اس لئے انہوں نے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے کاشتکاروں کو لگان یا بٹائی پر دے دیئے۔ اور ان غریبوں کا خون چوسنا شروع کر دیا۔

اب اقبالؔ کے اس شعر کا مطلب بہت آسانی سے سمجھ میں آ سکتا ہے۔

حاصلِ آئین و دستورِ ملوک
دہ خدایاں فربہ و دہقاں چو دوک

یعنی بادشاہوں کے دستور اور آئین کا نتیجہ اس کے سوا اور کچھ نہیں نکلتا کہ زمیندار تو خون پی پی کر موٹا ہو جاتا ہے اور دہقان بیچارہ تکلے کی طرح لاغر ہو جاتا ہے۔

تمام علماء، فقہاء اور محدثین اس بات پر متفق ہیں کہ ملوکیت حرام ہے اس لئے راقم الحروف اس نکتہ کے سمجھنے سے قاصر ہے کہ اگر شجرِ ملوکیت حرام ہے تو اس کے اثمارِ تلخ (جاگیرداری اور زمینداری) کس طرح حلال ہو سکتے ہیں؟ اگر دینِ اسلام، ملوکیت کا دشمن ہے تو وہ زمینداری کو کیسے دوست رکھ سکتا ہے؟ کیا کوئی عقلمند آدمی ایسا کر سکتا ہے کہ سانپ کو تو مار ڈالے مگر اس کے بچوں کو زندہ رہنے دے، بلکہ قرآن و حدیث سے ان کی بقا کا جواز ثابت کرنے کی کوشش کرے؟

دوسری بحث

اب میں اس مسئلہ پر اظہارِ خیال کرنا چاہتا ہوں کہ کیا جاگیرداری یا زمینداری، قرآنی تعلیمات (دینِ اسلام) کی روح سے کسی درجہ میں بھی مطابقت یا ہم آہنگی رکھتی ہے؟ بالفاظِ دگر، مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کا جو نقشہ قرآن نے بنایا ہے کیا اس میں جاگیرداری اور زمینداری کی کہیں کوئی گنجائش نکل سکتی ہے؟ یہ بحث بہت تفصیل طلب ہے مگر افسوس کہ میں بخوفِ طوالت چند جملوں سے زیادہ نہیں لکھ سکتا۔

واضح ہو کہ دینِ اسلام، زندگی کا مکمل دستور العمل ہے اس لئے وہ بیک وقت ایک اخلاقی نصب العین بھی ہے اور عمرانی نظام بھی ہے اور اس نظام اور اس نصب العین میں وہی رابطہ ہے جو ایک عضوی نظام میں ایک عضو کو دوسرے اعضاء سے ہوتا ہے۔ مثلاً اگر کسی انسان کے کان میں درد ہو تو سارے اعضاء متاثر ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح اگر اسلامی ضابطۂ قوانین میں سے کسی ایک قانون کی خلاف ورزی کی جائے تو اس سے پورا ضابطہ فاسد ہو جاتا ہے یعنی پوری زندگی درہم برہم ہو جاتی ہے۔ مثلاً اگر قانونِ حریت کو باطل کر دیا جائے تو جزوی نقصان نہیں ہوگا بلکہ تمام انسانی زندگی فاسد (غیر اسلامی) ہو کر رہ جائے گی، کیونکہ اس کی زد براہِ راست اخلاقی نصب العین پر پڑتی ہے یعنی توحیدِ الٰہی (جو اخلاقی نصب العین ہے) باطل ہو جائے گی۔ اس کی وضاحت کر دوں تو بہتر ہے:۔

(۱) توحید کا تقاضا یہ ہے کہ غیر اللہ کی اطاعت نہ کی جائے۔ صرف اللہ کی اطاعت کی جائے۔ (چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اللہ ہی کی اطاعت کرانے پر مامور ہیں۔ اس لئے آپ کی اطاعت دراصل اللہ ہی کی اطاعت ہے) مطاعِ حقیقی اللہ کے سوا نہ کوئی ہے نہ ہو سکتا ہے۔ چنانچہ حضور صلعم فرماتے ہیں:۔

لَاطَاعَۃَ لِمَنْ لَمْ یُطِعِ اللّٰہِ۔ جو اللہ کی اطاعت نہیں کرتا مخلوق پر اس کی اطاعت باقی نہیں رہ سکتی۔ پوری حدیث یہ ہے:۔

حضرت انس رضؓ سے روایت ہے کہ حضرت معاذ بن جبل رضؓ نے عرض کی کہ یا رسول اللہؐ! اگر ہم پر ایسے امیر (بادشاہ) مسلط ہو جائیں جو نہ آپ کی سلطنت پر عامل ہوں نہ آپ کے ارشادات کی پرواہ کرتے ہوں تو ان کے متعلق آپ کا کیا حکم ہے؟ حضور نے فرمایا جو امیر اللہ تعالیٰ کی اطاعت نہیں کرتا تو مخلوق پر اس کی اطاعت لازم نہیں ہے۔

اسی لئے حضرت علیؓ فرماتے ہیں "امام (امیر) پر واجب ہے کہ قرآنِ عزیز

کے مطابق فیصلے صادر کرے اور امانت کو شعارِ زندگی بنائے۔ اگر وہ ایسا کرے تو مسلمان پر اس کی اطاعت واجب ہے اور اگر ایسا نہ کرے تو اس کی اطاعت نہ کریں۔"

(ا) اب اگر ہم اصلِ حریت کو ضابطۂ اسلام سے خارج کر دیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم نے غلامی کو جائز کر دیا۔

(ب) اور جب غلامی جائز ہو گئی تو ملوکیت کا جواز نکل آیا یعنی ایک بادشاہ اللہ کے بندوں کو اپنا غلام بنا سکتا ہے۔

(ج) اور جب اللہ کے بندے کسی انسان کے غلام ہو گئے تو اللہ کی بندگی یا اطاعت کیسے کر سکیں گے؟

(د) نتیجہ یہ نکلا کہ توحیدِ الٰہی باطل ہو گئی یعنی اب انسان دو خداؤں کی اطاعت کرے گا۔ جب وہ مسجد یا گرجا میں جائے گا تو یوں کہے گا:۔

(مسلمان) "ہم تیری ہی عبادت (اطاعت) کرتے ہیں اور تجھ ہی سے مدد مانگتے ہیں۔"

(عیسائی) "تیری مرضی جس طرح آسمان میں پوری ہوتی ہے اسی طرح زمین میں بھی پوری ہو۔"

لیکن جب وہی مسلمان یا وہی عیسائی مسجد یا گرجا گھر کی حدود سے باہر نکلے گا تو خدا اور اس کی مرضی دونوں باتیں اس کے دماغ سے نکل جائیں گی اور وہ بڑے اطمینان کے ساتھ اس قانون کی اطاعت کرے گا جو "بادشاہ سلامت" یا اگر جمہوری نظام قائم ہے تو عوام نے وضع کیا ہے!!

اب قارئین کرام خود فیصلہ کر لیں کہ یہ طرزِ زندگی مخلصانہ ہے یا منافقانہ؟

قوتِ فرماں روا معبودِ او
در زبانِ دین و ایماں سود داد
(اقبال)

اور یہ طرزِ عمل خدا کی اطاعت ہے یا اسے فریب دینے کی کوشش؟ قرآنِ حکیم نے تو اسے خدا کے ساتھ استہزاء (کسی کا مذاق اڑانا) قرار دیا ہے چنانچہ اس نے منافقوں کے طرزِ عمل کا نقشہ بایں الفاظ کھینچا ہے:۔

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ (۲-۱۴)

"ان منافقوں کا حال یہ ہے کہ جب مومنوں سے ملتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے ہیں اور جب خلوت میں اپنے آقاؤں سے ملتے ہیں تو کہتے ہیں کہ (حضور) ہم تو آپ کے ساتھ ہیں ہم (مومنوں سے) صرف استہزاء کیا کرتے ہیں۔

خلاصۂ کلام اینکہ ملوکیت میں انسان زبان سے خدا کی اطاعت کا اقرار یا اعلان کرتا ہے مگر عملی طور پر وہ بادشاہوں کی اطاعت کرتا ہے۔ نتیجہ ظاہر ہے کہ توحیدِ الٰہی کا ابطال ہو جاتا ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ اس بات کو سمجھانے کے لئے یہی ایک مثال کافی ہے کہ اسلام کی تمام تعلیمات اس طرح آپس میں مربوط ہیں کہ اگر کسی ایک تعلیم کو باطل یا خارج کر دیا جائے تو اس کا وضع کردہ سارا عمرانی نظام باطل یا فاسد ہو جائے گا۔

اب اس نکتہ کی روشنی میں اس سوال پر غور کیجئے کہ کیا اسلام میں جاگیرداری یا زمینداری جائز ہے؟ یا ہو سکتی ہے؟ کیا اسلام کے عمرانی نظام میں ان کی گنجائش نکل سکتی ہے؟ اس کا جواب دینے سے پہلے اس اصل موضوع پر غور کرنا لازمی ہے کہ کیا جاگیرداری اور زمینداری، شجرِ ملوکیت کا ثمر نہیں ہے؟ اگر ملوکیت حرام ہے تو اس کے پھل کس طرح حلال ہو سکتے ہیں؟

کیا جاگیرداری اور زمینداری (ZEMINDARI) چھوٹے سے پیمانہ پر ملوکیت نہیں ہے؟ کیا ایک جاگیردار اپنی جاگیر میں اور ایک زمیندار اپنی زمین میں

اسی فرعونیت کا مظاہرہ نہیں کرتا جو ایک بادشاہ اپنی بادشاہت (ملک) میں کرتا ہے۔ کیا ایک برائی اس لئے جائز ہو سکتی ہے کہ اس کا دائرہ محدود یا چھوٹا ہو گیا۔

اسی سوال کو ہم دوسرے زاویہ نگاہ سے دیکھتے ہیں:۔

سب جانتے ہیں کہ اسلام، احتکار اور اکتناز دونوں کو حرام قرار دیتا ہے
وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ (۹-۳۵)

"جو لوگ سونا چاندی جمع رکھتے ہیں اور ان کو اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے آپ ان کو دردناک عذاب کی خبر سنا دیجئے۔ اس دن ان کے جمع کردہ سونے اور چاندی کو آگ میں تپایا جائے گا پھر ان سے ان لوگوں کی پیشانیوں اور کروٹوں اور ان کی پشتوں کو داغا جائے گا (اور ان سے کہا جائے گا کہ) یہ ہے وہ دولت جو تم نے جمع کی تھی، سو اب اپنے جمع کرنے کا مزہ چکھو"

اگر مال جمع کرنا اور اسے گن گن کر (تجوری میں) رکھنا جائز ہے جیسا کہ اس آیت سے ثابت ہے:۔

وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ

تباہی ہے ہر اس شخص کے لئے جو عیب جو اور طعنہ زن ہو، جو مال جمع کرتا ہو اور اسے بار بار گن کر (سینت سینت کر) رکھتا ہو۔ (۱۰۴-۲،۱)

تو وہی قرآن مجید اس بات (زمینداری) کو کیسے جائز قرار دے سکتا ہے جو مال و دولت جمع کرنے کا بہترین ذریعہ ہے؟

شر (برائی) سے باز رہنے کی تلقین کرنا اور اکتساب شر کے ذرائع یا وسائل کو جائز رکھنا۔ یہ تو وہی بات ہوئی کہ

درمیانِ قعرِ دریا تختہ بندم کردہ ؟
بازمی گوئی کہ دامن تر مکن ہشیار باش

ہم کسی عقلمند آدمی سے اس بات کی توقع نہیں رکھ سکتے کہ اس کی تلقین (تعلیم) مستلزم اجتماعِ ضدین ہو گی، تو قرآنِ حکیم، جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، ایسی غلطی کا مرتکب کیسے ہو سکتا ہے؟

جو صداقت میں اِن مثالوں سے مبرہن کرنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ قرآنِ حکیم کی تعلیمات آپس میں اسی طرح مربوط ہیں جس طرح عضوی نظام میں ایک عضو دوسرے اعضاء سے مربوط ہوتا ہے۔ علاوہ بریں وہ آپس میں مطابقت بھی رکھتی ہیں۔ کیونکہ قرآنِ حکیم کا یہ دعویٰ بھی ہے:۔

لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِيْهِ اخْتِلَافًا كَثِيْرًا (۴-۸۲)

(یہ لوگ قرآن میں غور کیوں نہیں کرتے) اگر یہ قرآن اللہ کے سوا کسی اور کی طرف سے ہوتا تو وہ لوگ اس میں بہت سے اختلافات پاتے۔

اس آیت سے ثابت ہوا کہ قرآنی تعلیمات میں اختلاف یا تضاد نہیں ہے یعنی اس کی کوئی تعلیم دوسری تعلیم کے خلاف نہیں ہے۔

قرآنی تعلیمات کے ربطِ باہمی کو واضح کرنے کے لئے مزید مثالیں ذیل میں درج کی جاتی ہیں:۔

(۱) قرآنِ حکیم وطنیت کا دشمن ہے کیوں؟ اس لئے کہ اگر وہ اس نظریہ کو جائز قرار دیدے تو اس کی آفاقیت (عالمگیریت) باطل ہو جائے گی۔

اس قضیہ کا عکس یہ ہے کہ

چونکہ اسلام ایک آفاقی (ہمہ گیر) نظریہ حیات ہے اس لئے وہ کسی ایسے نظریہ کا حامی یا مؤید نہیں ہو سکتا جو انسان کے زاویۂ نگاہ کو کسی مخصوص خطۂ ارضی میں محدود کر دے۔

آفاقیت اور وطنیت چونکہ ایک دوسرے کی ضد ہیں اس لئے اسلام

ان میں سے صرف ایک عقیدہ کی تلقین کر سکتا ہے۔

(ب) قرآن حکیم حسب و نسب، نسل، رنگ اور قبائلی امتیاز کا دشمن ہے کیوں؟ اس لئے کہ اگر وہ ان چیزوں کو بزرگی کا معیار قرار دیدے تو اس کا قانونِ مساواتِ نسلِ انسانی باطل ہو جائے گا۔

اس قضیہ کا عکس یہ ہے کہ

چونکہ اسلام، مساوات کا حامی ہے اس لئے وہ کسی ایسے امتیاز کو برداشت نہیں کر سکتا جو مساوات کو باطل کر دے

ع ناشکیبِ امتیازات آمدہ

(ج) اسلام سود کا دشمن ہے (اور اس درجہ دشمن ہے کہ سودی نظام کو اللہ اور رسول ؐ کے خلاف اعلانِ جنگ قرار دیتا ہے!) کیوں؟ محض اس لئے کہ اس سے "انفاق فی سبیل اللہ" کی تعلیم باطل ہو جاتی ہے:۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ مومنو اپنی دولت ہماری راہ میں خرچ کرو۔

اب اگر وہی اللہ یہ بھی فرمائے کہ مومنو اپنی دولت ہماری راہ میں خرچ مت کرو بلکہ اس کے ذریعہ سے حاجتمندوں، محتاجوں، مسکینوں، غریبوں اور بیکسوں کا خون چوستے رہو (بلکہ آخری قطرہ بھی چوس لو) اور تجوریاں بھرتے رہو (سود خوری کا نتیجہ اس کے سوا اور کیا ہوتا ہے؟) تو اس کی تعلیمات میں تعارض واقع ہو جائے گا یا نہیں؟ اور اربابِ علم جانتے ہیں کہ جب دونوں باتوں میں تعارض واقع ہو جاتا ہے تو دونوں پایۂ اعتبار سے ساقط ہو جاتی ہیں۔

(د) اسلام، رہبانیت کا دشمن ہے کیوں؟ محض اس لئے کہ اسلام تو جہاد فی سبیل اللہ کی تعلیم دیتا ہے اور جہاد کے لئے ربطِ باہمی اور سرمایہ لازمی ہے:۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (۳ - ۲۰۰)

اے ایمان والو! خود بھی ثابت قدم رہو اور دوسروں کو بھی ثابت قدمی کی

تلقین کرتے رہو اور مقابلہ میں صبر کرو اور مقابلہ کے لئے مستعد رہو اور اللہ کی نافرمانی مت کرو۔ اگر تم اس پروگرام پر عمل کرو گے تو یقیناً کامیاب ہو جاؤ گے۔

دوسری آیت اس سے بھی زیادہ واضح ہے:۔

وَاَعِدُّوا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهٖ عَدُوَّ اللّٰهِ وَعَدُوَّكُمْ وَاٰخَرِيْنَ مِنْ دُوْنِهِمْ ۝ (۸ — ۶۰)

"اور کافروں سے جنگ کے لئے، جس قدر تم سے ہو سکے، ہتھیاروں اور قوت سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے سامان تیار رکھو (یعنی حتی المقدور جہاد کی تیاری میں مصروف رہو) تاکہ تم اپنا رعب قائم رکھ سکو (خوفزدہ کر سکو) اُن پر جو اللہ کے دشمن ہیں اور اسی لئے تمہارے بھی دشمن ہیں اور ان کے علاوہ دوسروں پر بھی (جن کو تم نہیں جانتے) اپنا دبدبہ قائم رکھ سکو۔"

چونکہ راہبانہ نظام زندگی، مجاہدانہ نظام زندگی کی ضد ہے، اس لئے ان میں سے صرف ایک طرزِ حیات کی تلقین کر سکتا ہے۔

ناظرین ان چار مثالوں سے بخوبی سمجھ سکتے ہیں کہ اسلام کی تعلیمات میں ہم آہنگی اور مطابقت ہے۔ اگر اسلام ملوکیت کا دشمن ہے تو یہ ناممکن ہے کہ وہ اس ناپاک نظام حیات کی فروعات کو برداشت کر سکے۔ بقولِ سعدیؒ

"افعی را کشتن و بچگاں را زندہ داشتن کارِ عقلمنداں نیست۔"

اس تمہید کے بعد اب ہم قرآنِ حکیم، احادیث، یعنی ارشاداتِ نبویؐ احکام خلفائے راشدینؓ اور اقوالِ ائمہ دین کی روشنی میں اس مسئلہ کو واضح کریں گے اور اس بات پر صراحت مکرر کرتے ہیں کہ قلتِ صفحات کی وجہ سے ہم اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو سے معذور رہیں:۔

(۱) قرآنی تصریحات

(پہلی بحث)

(۱) اللہ ساری کائنات کا مالک ہے

پہلی بات غور طلب یہ ہے کہ زمین کا حقیقی اور اصلی مالک اللہ تعالیٰ ہے۔ قرآنِ مجید میں اس مضمون کی صدہا آیات وارد ہوئی ہیں :-

(۱) قُلِ اللّٰهُمَّ مٰلِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاۗءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاۗءُ

"آپ یوں کہا کیجئے۔ اے اللہ! تو کائنات کا مالک ہے! تو جسے چاہے ملک (ملک یا حکومت یا بادشاہت یا سرداری یا سروری) عطا کرے اور جس سے چاہے ملک چھین لے"۔ (مُلک کے معنی مِلک کے بھی ہیں اور بادشاہت کے بھی ہیں)۔

(۲) وَاللّٰهُ يُؤْتِيْ مُلْكَهٗ مَنْ يَّشَاۗءُ (۲-۲۴۷)

اور اللہ اپنا ملک جسے چاہے دے (کیونکہ وہ ملک (کائنات) کا حقیقی مالک ہے)۔

چونکہ حق تعالیٰ کائنات (مُلک) کے مالک ہیں اس لئے انہیں اپنی مِلک میں تصرف کا حق حاصل ہے۔ اسی کو عرفِ عام میں بادشاہت یا حکومت کہتے ہیں اور اسی لئے بار بار قرآن فرماتا ہے کہ

(۳) لَهٗ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (۲-۱۰۷)

یعنی ساری کائنات کی بادشاہت اور اس پر حکومت صرف اللہ ہی کے لئے ہے۔

(۴) وَلِلّٰهِ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (۳ - ۱۸۹)

اور آسمانوں اور زمین (کائنات) کی بادشاہت صرف اللہ ہی کے لئے سزاوار ہے اور اس کی وجہ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے کہ وہ کائنات کا مالک ہے۔

قرآن حکیم کا مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت واضح ہو سکتی ہے کہ حق تعالیٰ نے زمین کی بادشاہت کو اپنی ذات سے اس لئے مخصوص فرمایا ہے کہ یہ زمین ان کی مِلک ہے وہ اس زمین کے مالک ہیں اس لئے وہ عقلی طور پر اس کے حاکم ہیں۔ اسی لئے مالکیت اور حکومت دونوں تصوّرات لازم وملزم ہیں۔ اور چونکہ ان کے سوا کوئی خالق نہیں ہے اسی لئے کوئی ہستی مِلک یا تملک (مالکیت یا حاکمیت) میں ان کی شریک بھی نہیں ہے۔ کیونکہ ہو نہیں سکتی۔

(۵) وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ شَرِيْكٌ فِي الْمُلْكِ (۲۵ - ۳)

اور کوئی مخلوق اس لائق نہیں کہ مُلک (حکومت) میں اس کی شریک ہو سکے۔ وجہ اس کی وہی ہے جو اوپر مذکور ہو چکی ہے کہ قرآن حکیم کی رو سے بادشاہت یا حکومت موقوف ہے مالکیت یا ملکیت پر اور مالکیت پر موقوف ہے خالقیت پر۔

چونکہ اللہ تعالیٰ اس کائنات کا خالق ہے اس لئے وہ بجا طور پر اس کا مالک ہے اور چونکہ وہ اس کائنات کا مالک ہے اس لئے وہ اس پر حاکم ہے۔ فی الجملہ سارا قرآن مجید اس پر شاہد ہے کہ زمین کا مالک اللہ تعالیٰ ہے۔ بلکہ کوئی شئے بھی فی حدِ ذاتہٖ کسی شخص کی مملوکِ خاص نہیں ہے۔ ہر شئے اصل حقیقت کے اعتبار سے تمام بنی آدم میں مشترک ہے اور من وجہ سب کی مملوک ہے۔ یہ حقیقت مباحث کے مطالعہ کے بعد خود بخود مبرہن ہو جائے گی۔

کیا ہم حکومتِ الٰہیہ کا مطالبہ اس دلیل پر مبنی نہیں کرتے کہ

(ا) یہ زمین اللہ کی ہے یعنی وہی اس زمین کا مالک ہے۔

(ب) بندے اس کے ہیں یعنی وہی تمام بندوں کا مالک ہے۔

(ج) لہٰذا بندوں پر قانون بھی اسی کا نافذ ہونا چاہیئے۔

(۶) لَهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرٰى (۲۰-۶)

جو چیزیں آسمانوں میں ہیں اور جو چیزیں زمین میں ہیں اور جو چیزیں ان دونوں کے درمیان ہیں اور جو چیزیں زمین کی تہہ میں ہیں یعنی مٹی کے اندر، وہ سب کی سب اللہ کی ملک (ملکیت) ہیں۔

(۷) اِنَّ الْاَرْضَ لِلّٰهِ يُوْرِثُهَا مَنْ يَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖ (۷-۱۲۷)

یہ زمین بالتحقیق اللہ کی ملکیت ہے۔ جس کو اپنے بندوں میں سے چاہتا ہے اس پر حکمراں بنا دیتا ہے۔[1]

(۸) وَالْاَرْضَ وَضَعَهَا لِلْاَنَامِ (۵۵-۱۰)

اور اللہ نے اس زمین کو بنی آدم کے فائدے کے لئے بنایا ہے۔

یہ آیت نص صریح ہے اس بات پر کہ یہ زمین تمام بنی آدم کی یکساں ملکیت ہے۔ کسی شخص کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ ہزاروں لاکھوں ایکڑ زمین پر قابض ہو کر دوسروں کو انتفاع سے محروم کر دے۔

پہلی سات آیتوں سے یہ ثابت ہوا کہ زمین اللہ کی ملکیت ہے۔

---

[1] اس آیت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ملوکیت یا ملوکانہ نظام جائز ہے۔ کیونکہ یہاں "مِنْ عِبَادِهٖ" کی شرط موجود ہے یعنی اللہ کے بندے جب زمین پر حکمراں ہونگے تو وہ یقیناً اللہ ہی کا قانون نافذ کریں گے۔ قرآن مجید جس بات کا مخالف ہے وہ یہ ہے کہ کوئی شخص اللہ کی زمین میں اللہ کے بندوں پر اپنا قانون نافذ کرے۔ اور ملوکیت کی بنیاد ہی اس بات پر ہے کہ بادشاہ اپنا قانون نافذ کر کے اللہ کے بندوں کو اپنا غلام بناتا ہے۔

اس آیت سے یہ ثابت ہوا کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی دوسری پیدا کردہ نعمات مثلاً آگ، پانی، ہوا وغیرہ پر سب انسانوں کو یکساں حق ہے اسی طرح زمین سے بھی تمام بنی آدم یکساں طور پر مستفید ہونے کا حق رکھتے ہیں اور جو شخص دوسروں کو انتفاع سے محروم کردے وہ یقیناً ظالم ہے اور اللہ کا باغی ہے۔ چونکہ جاگیردار یا زمیندار دوسروں کو حقِ انتفاع سے محروم کر دیتا ہے اس لئے قرآن کی رو سے جاگیرداری اور زمینداری دونوں ناجائز ہیں۔

زمین کی شخصی ملکیت اسی حد تک جائز ہے کہ ایک شخص اس قدر زمین پر قابض ہو سکتا ہے جس پر وہ خود کاشت کر سکے، یعنی جس طرح دولت کا جمع کرنا (اکتناز) ناجائز ہے۔ اسی طرح زمین کا "جمع" کرنا بھی ناجائز ہے۔

قرآنِ مجید کہتا ہے دولت کماؤ مگر

۱۔ نہ اسے جمع کر کے رکھ سکتے ہو (یہ اکتناز ہے)

۲۔ نہ اسے ایک طبقہ میں محدود کر سکتے ہو (یہ احتکار ہے)

۳۔ نہ اسراف کر سکتے ہو (ضرورت سے زیادہ خرچ کرنا)

۴۔ نہ تبذیر کر سکتے ہو (بلاضرورت خرچ کرنا)

یعنی قرآنِ مجید نے عیش و عشرت، عیاشی، فضول خرچی اور شاہانہ زندگی بسر کرنے کے تمام راستے مسدود کر دیئے ہیں۔ اور یہ حکم دیا ہے کہ دولت کو اس طرح تقسیم کرو کہ وہ کسی ایک طبقہ میں محدود ہو کر نہ رہ جائے۔ یعنی یہ نہ ہو کہ ایک طبقہ تو کروڑپتی بن جائے اور بقیہ افراد نانِ شبینہ کو محتاج ہو جائیں۔

اسی طرح زمین کو بھی ایک طبقہ میں محدود مت کرو یعنی یہ نہ ہو کہ ایک طبقہ تو جاگیردار اور زمیندار بن جائے۔ کروڑپتی لوگوں کی طرح کروڑوں بیگھ زمین کا مالک بن جائے اور بقیہ افراد زمین سے بالکل ہی محروم ہو جائیں۔

اب قارئین کرام خود غور کریں کہ کیا جاگیرداری اور زمینداری میں باستثنائے معدودے چند، بقیہ تمام افراد زمین کی ملکیت سے محروم نہیں ہو جاتے؟ پس اگر

قرآنِ مجید یہ نہیں چاہتا کہ دولت چند افراد میں محدود ہو کر رہ جائے تو وہ یہ بات کب گوارا کرے گا کہ زمین چند افراد میں محدود ہو کر رہ جائے؟

اسی جگہ اس بات کو بھی سمجھ لیجئے کہ قرآن اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ دولت کرایہ پر دی جائے (سود میں یہی ہوتا ہے) کیونکہ دولت اللہ کی ملکیت ہے۔ اگر کسی شخص نے اللہ کے فضل سے دوسروں کے مقابلہ میں بہت زیادہ دولت حاصل کرلی ہے تو اس کے معنی، بفحوائے قرآنِ مجید، یہ تو نہیں ہیں کہ وہ شخص اس دولت کا مالک بن گیا اور اسے جس طرح چاہے خرچ کرے۔ اس کا فرض ہے کہ وہ محتاجوں اور حاجتمندوں کو قرض حسنہ دے یعنی کرایہ وصول نہ کرے۔ کرایہ (سود) وصول کرنا اتنا بڑا جرم ہے کہ قرآن نے اسے اللہ اور رسولؐ کے خلاف اعلانِ جنگ قرار دیا ہے! تو وہی قرآن اس بات کی اجازت کب دے سکتا ہے کہ اللہ کی زمین کرایہ پر دی جائے؟ جس طرح کوئی شخص دولت کا مالک نہیں ہے۔ اسی طرح زمین کا بھی مالک نہیں ہو سکتا۔ اب پڑھیئے اقبال کے اس شعر کو:-

دہ خدایا! نکتۂ از من پذیر
رزق و گور از وے بگیر او را مگیر

یعنی زمیندار زمین سے اپنا رزق لے سکتا ہے اور مرنے کے بعد اس میں دفن ہو سکتا ہے مگر اس پر قابض نہیں ہو سکتا۔

جس طرح دولت مند افراد اپنی حاصل کردہ دولت کے مالک نہیں ہیں۔ بلکہ امین ہیں۔ اسی طرح زمیندار حضرات اپنی حاصل کردہ زمین کے مالک نہیں ہیں بلکہ امین ہیں۔ دولت اور زمین دونوں کا مالک اللہ تعالیٰ ہے۔ چنانچہ اقبال کہتے ہیں:-

کرتا ہے دولت کو ہر آلودگی سے پاک وصاف
منعموں کو مال و دولت کا بناتا ہے امین

خلاصہ کلام اینکہ اسلام میں شخصی ملکیت جائز ہے (اور یہ بنیادی فرق ہے اسلام اور اشتراکیت میں) مگر اسی حدود تک کہ دوسروں کی حق تلفی نہ ہو۔ یعنی اسلام فرقِ معیشت کو تسلیم کرتا ہے مگر حقِ معیشت میں مساوات کا حامی ہے۔ مثلاً زمین میں شخصی ملکیت جائز ہے مگر اسی حد تک کہ دوسرے محروم نہ ہو جائیں اسی طرح دولت میں بھی شخصی ملکیت جائز ہے مگر یہ نہ ہو کہ ۹۵ فیصدی افراد فاقہ میں مبتلا ہو جائیں۔ علاوہ بریں اسلام اشیاء میں بھی شخصی ملکیت جائز قرار دیتا ہے۔

اَوَ لَمْ يَرَوْا اَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ اَيْدِيْنَا اَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُوْنَ ط (۳۶-۷۱)

کیا ان لوگوں نے اس بات پر نظر نہیں کی ہم نے اِن کے لئے اپنے ہاتھ کی بنائی ہوئی چیزوں میں سے چارپائے پیدا کئے۔ پھر یہ لوگ ان کے مالک ہو گئے۔

گویا قرآنِ مجید کی رو سے حیوانات میں شخصی ملکیت جائز ہے۔ مگر ملوکیت، جاگیرداری اور زمینداری ناجائز ہے۔ کیونکہ بادشاہ اور جاگیردار اور زمیندار بنی آدم کو (انام کو) انتفاع سے محروم کر دیتے ہیں۔

ضمناً اس بات کو بھی واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ قرآنِ مجید کے وضع کردہ اجتماعی نظام میں دولت اور وسائل دولت کے احتکار و اکتناز کی مطلق گنجائش نہیں ہے۔ اسلام نے ایسا نظام حیات بنایا ہے کہ اگر دنیا اس پر عامل ہو جائے تو نہ کروڑپتی لوگوں کا طبقہ پیدا ہو سکتا ہے اور نہ محتاجوں اور مفلسوں کا طبقہ وجود میں آسکتا ہے۔ تمام افراد کو یکساں فارغ البالی حاصل ہو جائے گی۔

یہ سچ ہے کہ زیادہ کمانے والے موجود رہیں گے کیونکہ اسلام زیادہ دولت جمع کرنے سے منع کرتا ہے۔ جب کوئی شخص دولت جمع نہیں کر سکے گا تو

لامحالہ وہ اسے تقسیم کرے گا (نہ جمع کر سکتا ہے نہ فضول خرچی کر سکتا ہے)
اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ دولت کروڑپتی طبقہ سے نکل کر عوام میں پہنچ جائے گی۔
چنانچہ قرآنِ مجید خود فرماتا ہے:۔

کَیۡ لَا یَکُوۡنَ دُوۡلَۃًۢ بَیۡنَ الۡاَغۡنِیَآءِ مِنۡکُمۡ (۵۹-۷)

(دولتمندوں کو لازم ہے کہ وہ اپنی دولت قرابت داروں، یتیموں مسکینوں اور مسافروں میں تقسیم کرتے رہیں) تاکہ وہ دولت صرف دولتمندوں ہی کے طبقہ میں گردش نہ کرتی رہے۔

اس آیت سے یہ نکتہ بآسانی مستنبط ہو سکتا ہے کہ جب قرآنِ مجید سرمایہ داروں (کروڑپتی یا لکھ پتی لوگوں) کے وجود کو گوارا نہیں کرتا تو وہ جاگیرداروں اور زمینداروں کے وجود کو کیسے برداشت کر سکتا ہے؟

غرضکہ قرآنِ مجید یہ کہتا ہے کہ دولت کمانا جرم نہیں ہے مگر اسے جمع کرنا جرم ہے یعنی جو شخص جتنا زیادہ کمائے گا اس پر اتنا ہی زیادہ انفاق فی سبیل اللہ بھی عاید ہوتا جائے گا۔ یعنی قابل افراد، معذور افراد کے مقابلہ میں زیادہ کمائیں گے مگر وہ صرف اپنے ہی لئے نہیں کمائیں گے بلکہ ساری قوم کے لئے کمائیں گے۔
اس بات کی ہرگز اجازت نہیں دی جا سکتی کہ ایک طبقہ (یعنی دولتمند طبقہ) کی کمائی دوسروں کے حق میں پیام موت بن جائے جیسا کہ موجودہ غیر اسلامی نظام میں ہو رہا ہے۔

(دوسری بحث)

(۲) حق معیشت میں مساوات

اللہ تعالیٰ نے ہر جاندار کی معیشت کا ذمہ خود لیا ہے۔ وہ خود ہر فرد کا کفیل ہے۔ بیشک دُنیا میں درجات کا اختلاف و تفاوت پایا جاتا ہے اور یہ بھی اس کی مصلحت کا تقاضا ہے مگر اس نے یہ بھی قانون بنا دیا ہے کہ کوئی شخص حق معیشت سے محروم نہ رہے۔
اُس نے حق معیشت کو سب کے لئے مساوی رکھا ہے۔ اسی لئے رزق کا ذمہ

بھی خود لیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:۔

(ا) وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِی الْاَرْضِ اِلَّا عَلَی اللّٰہِ رِزْقُھَا (۱۱-۶)

اور کوئی جاندار زمین پر چلنے والا ایسا نہیں ہے جس کی روزی اللہ کے ذمہ نہ ہو۔

(ب) لَا تَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَکُمْ مِّنْ اِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُکُمْ وَاِیَّاھُمْ

اپنی اولاد کو مفلسی کے ڈر سے قتل مت کرو ہم ہی تم کو بھی روزی دیتے ہیں اور ان کو بھی۔

(ج) اِنَّ اللّٰہَ ھُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِیْنُ

بیشک اللہ بہت روزی دینے والا اور بڑی مضبوط قوت والا ہے۔

(د) مَنْ یَّرْزُقُکُمْ مِّنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ ط ءَاِلٰہٌ مَّعَ اللّٰہِ؟

آسمان اور زمین سے کون تم کو روزی دیتا ہے؟ کیا اللہ کے ساتھ اور کوئی اِلٰہ بھی ہے؟

اس مضمون کی بہت سی آیات قرآنِ مجید میں وارد ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ معیشت اور اسبابِ معیشت خدائے تعالیٰ کے خزانوں کی وہ بخشش ہے جس سے استفادہ کا حق ہر شخص کو مساوی طور پر حاصل ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ان آیات میں ہر فردِ بشر بلا تخصیص مخاطب ہے۔

ذیل میں چند آیات درج کی جاتی ہیں جو مذکورہ بالا آیات کی وضاحت کرتی ہیں:۔

(ا) ھُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا

اللہ ہی وہ ذاتِ پاک ہے جس نے پیدا کیا تمہارے لئے (بلا تخصیص) سب کچھ جو زمین میں ہے۔

(ب) وَقَدَّرَ فِیْھَآ اَقْوَاتَھَا فِیْٓ اَرْبَعَةِ اَیَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِیْنَ (۴۱-۱۰)

(اور اللہ نے زمین میں فائدے کی چیزیں رکھ دیں) اور اس میں، چار دن میں، اندازے سے رکھ دیں اِن کی خوراکیں (غذائیں) جو یکساں ہیں سب حاجتمندوں کیلئے،

ان کی معاشی ضروریات کے لحاظ سے۔ یعنی زمین میں جس قدر غذا (قوت) ہے اس میں سب انسان برابر کے شریک ہیں۔

(۶) وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَن لَّسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ

اور ہم نے زمین میں تمہارے سب کے لئے اسبابِ معیشت مہیا کئے ہیں اور ان کے لئے بھی جن کو تم روزی نہیں دیتے (مثلاً حیوانات، چرند، پرند، کیڑے، مکوڑے وغیرہ)

(۷) وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ ط (۱۶-۷۱)

اور اللہ نے تم میں سے بعض کو بعض پر رزق کے لحاظ سے فضیلت دی ہے، (لیکن مقامِ افسوس ہے کہ) پھر ایسا نہیں ہوتا کہ جن لوگوں کو زیادہ روزی دی گئی ہے وہ (از راہِ جود و کرم) اپنی روزی کو اپنے زیر دستوں پر لوٹا دیں تاکہ اس روزی میں وہ سب کے سب برابر ہو جائیں (کیونکہ سب اس میں برابر کے حقدار ہیں۔)

یہ آیات صاف لفظوں میں حقِ معیشت میں مساوات کا اعلان کر رہی ہیں۔ اور ان سے پہلی آیات یہ ثابت کر رہی ہیں کہ تمام جانداروں کا رزق اللہ کے ذمہ ہے۔ لیکن نہ تو اللہ بذاتِ خود لوگوں میں رزق تقسیم کر سکتا ہے اور نہ وہ دولتمندوں کے پاس اصالتاً تشریف لا کر انہیں زیر دستوں میں تقسیمِ رزق پر مجبور کر سکتا ہے تو پھر ان آیتوں کا منشا پورا کیسے ہو گا؟ اس کا صاف اور سیدھا جواب یہ ہے۔ خلافت یا حکومتِ الٰہیہ کا مقصد یہی تو ہے کہ۔

ع کس نباشد در جہاں محتاجِ کس

اسی لئے تو خلیفہ یا نائبِ حق کی ضرورت ہے جو فاروقِ اعظمؓ کے نقشِ قدم پر چل کر اللہ کی زمین کو اللہ کے بندوں پر عام کر دے اور سرمایہ داروں اور زمینداروں اور جاگیرداروں کو حکم دے کہ

ع انچہ از حاجت فزوں داری، بدہ

خلیفہ کا فرضِ منصبی یہی تو ہے کہ وہ یہ دیکھے کہ اللہ کی زمین میں اللہ کا کوئی بندہ،

ننگا یا بھوکا نہ رہے ۔ ورنہ اس آیت کی صداقت کیسے واضح ہوگی؟

"وَمَا مِنْ دَابَّۃٍ فِی الْاَرْضِ اِلَّا عَلَی اللّٰہِ رِزْقُھَا"

خلیفہ کا فرضِ منصبی یہی تو ہے کہ اسلامی حکومت میں نہ کوئی شخص قارون کا نمائندہ بن سکے نہ فرعون کا۔ نہ کوئی شخص بے اندازہ دولت جمع کر سکے نہ بے اندازہ زمین پر قابض ہو سکے ۔ یعنی کسی شخص کو یہ موقع نہ مل سکے کہ وہ کمزوروں کو حقِ معیشت مثلاً زمین، لباس، خوراک، مکان سے محروم کر دے اور خود عیش و عشرت کی زندگی بسر کرے ۔

اب ہم اس آیت کی تشریح کرتے ہیں جس میں اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے کہ ہم نے بعض کو بعض پر رزق کے لحاظ سے فضیلت دی ہے ۔ صورتِ حال یہ ہے کہ انسانوں کی ذہنی اور علمی استعدادیں مختلف ہوتی ہیں (مشیتِ ایزدی یہی ہے) اس لئے وسائل معیشت کے اعتبار سے بھی انسانوں کی حالتیں بھی مختلف ہو جاتی ہیں ۔ ذہین افراد اپنی ذہانت اور قابلیت کی وجہ سے وسائلِ معیشت پر زیادہ قابو حاصل کر لیتے ہیں ۔ مگر قرآن کی تعلیم کی روح یہ ہے کہ ایسے لوگوں کو لازم ہے کہ زائد از ضرورت "رزق" ان لوگوں میں تقسیم کر دیں جو ان کے زیرِ اقتدار ہیں ۔ قرآنِ حکیم نے تقسیم کے لئے عطا کا لفظ استعمال نہیں کیا بلکہ "رد" کا لفظ استعمال کیا ہے ۔ اسی لفظ سے ایک عقلمند آدمی سمجھ سکتا ہے کہ قرآن کی رو سے دولتمند یا زمیندار، اپنی دولت یا زمین کا مالک نہیں ہے بلکہ وہ "امین" ہے ۔ قرآن کہتا ہے کہ وہ رزق جو تمہارے پاس محض اس لئے زائد از ضرورت جمع ہو گیا ہے کہ تمہیں مختلف اسباب کی بناء پر اس کے مواقع حاصل ہو گئے، اس رزق کو واپس کر دو۔ یعنی وہ دراصل تمہاری ملکیت نہیں ہے وہ کسی اور کا ہے، اس نے تمہارے پاس امانتاً رکھ دیا تھا، اب تم اسے رد کر دو (RETURN) واپس کر دو۔

وہ رزق کس کا ہے؟ اسی کا ہے جس نے اس کائنات کو بھی پیدا کیا اور تمہیں بھی پیدا کیا بلکہ جو کچھ ہے اسی کا ہے ———

لَہٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ

قرآنِ مجید اس صورتِ حال پر معترض نہیں ہے کہ معیشت کے اعتبار سے سب ا

انسانوں کی حالت یکساں کیوں نہیں؟ اور نہ وہ اس کا خواہشمند ہے کہ سب لوگ علم، عقل، ذہن، جسم، طاقت یا دولت کے اعتبار سے یکساں ہو جائیں (یہ بات مشیتِ ایزدی کے خلاف ہے) لیکن وہ یہ ضرور چاہتا ہے کہ حصولِ رزق کے اعتبار سے سب انسانوں کی حالت یکساں ہو جائے یعنی وہ یہ برداشت نہیں کر سکتا کہ ایک شخص تو دو لاکھ ایکڑ زمین کا مالک بن جائے اور لاکھوں آدمیوں کے پاس ایک بیگھ زمین بھی نہ ہو۔[1]

وہ کہتا ہے اور بالکل بجا کہتا ہے کہ ہر انسان جو دنیا میں پیدا ہوا ہے اور زمین میں چلتا پھرتا ہے وہ رزق سے حصہ پانے کا یکساں طور پر حقدار ہے۔ کسی فرد (جاگیردار یا زمیندار) یا کسی گروہ یا طبقہ کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ لاکھوں کروڑوں بندوں کو نانِ شبینہ سے محتاج کر دے۔

لیکن جو شخص کمزور ہے یا ایسے حالات سے دوچار ہو گیا ہے کہ رزق حاصل نہیں کر سکتا یا اپاہج (معذور) ہو گیا ہے وہ اپنی معیشت کہاں سے حاصل کریگا؟ قرآنِ مجید فرماتا ہے کہ جن لوگوں کو اللہ نے دوسروں پر باعتبارِ رزق تفضیلت دی ہے انہی لوگوں کے ذمہ یہ فرض بھی عائد کر دیا ہے کہ وہ اللہ کی عطا کردہ دولت میں سے اللہ کے اُن بندوں کو سامانِ معیشت مہیا کریں جو معذور ہیں۔ یا بہ الفاظِ قرآنِ مجید کے اپنی کمائی کا ایک حصہ کمزوروں کو لوٹا دیں۔ بات یہ ہے کہ تھی تو یہ کمائی انہی کی مگر وہ مجبوری، ناچاری یا کسی معذوری کی وجہ سے اسے حاصل نہ کر سکے۔

---

[1] دنیا کے جاگیردارانہ اور زمیندارانہ نظام میں ٹھیک یہی ہوتا ہے کہ چند آدمی تو لاکھوں ایکڑ زمین کے مالک ہوتے ہیں اور بقیہ لاکھوں بندگانِ خدا ایک بیگھہ کو بھی ترستے ہیں چند آدمی تو عیاشی کے لئے اپنے ذاتی موٹر میں بیٹھ کر ایک جگہ سے دوسری جگہ اور دوسری جگہ سے تیسرے مقام پر آسکتے ہیں اور اسی مقام پر ہزاروں آدمی رات کو بھوکے سوتے ہیں۔ اسلام اس ظلم و ستم کی قطعاً اجازت نہیں دیتا۔ اسی لئے وہ زمینداری کا مخالف ہے ۱۲

اس لئے چلی گئی اُن کے پاس، جو زیادہ وسائل رکھتے تھے، (یعنی سرمایہ دار اور زمیندار). اس لئے ان بزرگوں کا فرض ہے کہ وہ زائد دولت جو دراصل اللہ کی مِلک ہے اس کے جائز حقداروں کو واپس کر دیں[۱]۔

قرآنِ مجید فرماتا ہے کہ تمہارا زیادہ کما لینا تمہیں اس بات کا حقدار نہیں بنا سکتا کہ تم اپنی انفرادی دولت پر خود قابض ہو جاؤ یا اسے صرف اپنی ذات کے لئے مختص کر لو۔ بالفاظِ دِگر ذاتی عیاشی کے لئے بنک میں جمع کر دو۔ دُنیا کے وسائلِ زندگی کسی خاص انسان کی حقیقی ملکیت نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ دُنیا میں جو کچھ ہے وہ سب انسانوں کے لئے ہے۔ اگر کسی شخص نے خدا کی عطا کردہ قابلیت کی بناء پر دوسروں سے زیادہ کما لیا ہے تو کوئی حرج نہیں ہے مگر وہ شخص اس کمائی کو اپنی مِلک نہیں سمجھ سکتا یعنی ساری کمائی اسی کی نہیں ہے اس میں دوسرے بھی شریک ہیں۔ جو کچھ زائد از ضرورت دولت یا زمین اس کے پاس ہے وہ دراصل اللہ کے بندوں کی امانت ہے جو اس کے قبضہ میں آ گئی ہے[۲]۔ وہ اس پر قابض رہ سکتا ہے مگر حسبِ مرضی اس پر تصرف نہیں کر سکتا۔ یعنی وہ اس سب دولت یا زمین کو صرف اپنی ذات کے لئے مخصوص نہیں کر سکتا جس طرح نماز، روزہ، حج اور جہاد فرض ہے اسی طرح انفاق فی سبیل اللہ بھی اس پر فرض ہے۔ یعنی ہر دولتمند اور زمیندار پر ازروئے قرآنِ مجید فرض ہے کہ وہ اپنی دولت اور اپنی زمین میں محتاجوں اور حاجتمندوں کو

---

[۱] قرآنِ حکیم نے حکومتِ الٰہیہ قائم کرنے کا حکم اسی لئے تو دیا ہے کہ اگر کوئی مسلمان خانتو روپیہ یا زمین حاجتمند مسلمانوں میں تقسیم نہ کرے تو امیر المؤمنین، بزورِ شمشیر اللہ کے بندوں کا حق، اس نقلی مسلمان سے وصول کر سکے ۱۲

[۲] جو شخص زیادہ کما رہا ہے وہ ان قوتوں اور استعدادوں اور صلاحیتوں ہی کی بناء پر زیادہ کما رہا ہے جو اسے اللہ تعالیٰ نے عطا فرمائی ہیں۔ اس لئے قرآنِ مجید کہتا ہے کہ اگر تم دولتمند ہو تو اس میں تمہاری قابلیت کو کوئی دخل نہیں ہے۔ عقل، ذہانت، دانائی اور مواقع اور وسائلِ حصولِ معاش سب اللہ کے عطا کردہ ہیں ۱۲

شریک کرے یعنی اگر اس کے پاس لاکھوں روپیہ اور لاکھوں ایکڑ زمین ہے تو اس میں سے اُن لوگوں کو مفت دے جو محتاج ہیں۔

قرآن مجید کا زاویہ نگاہ وطنی یا قبائلی نہیں ہے بلکہ آفاقی ہے۔ اس کی تعلیم یہ ہے کہ تمام افراد انسانی دراصل ایک ہی خاندان کے مختلف افراد ہیں یا سب افراد، شجرِ انسانیت کی مختلف شاخیں ہیں۔ ان کی جڑ تو ایک ہی ہے۔

كُلُّكُمْ اَبْنَاءُ آدَمَ وَآدَمُ مِنْ تُرَابٍ

تم سب (کالے گورے، مشرقی مغربی، برہمن شودر، سید موچی، چینی اور ہندوستانی) آدم کے بیٹے ہو اور آدم مٹی سے پیدا ہوئے تھے۔

گویا تمام بنی آدم ایک نسل کے مختلف افراد ہیں اور وہ نسل کیا ہے؟ انسانیت یا آدمیت ہے۔

آدمیت: احترام آدمی

باخبر شو از مقام آدمی

اور یہ دُنیا ہم سبھوں کا وطن ہے[1]۔ آپ نے دیکھا قرآنِ مجید نے کس خوبصورتی کے ساتھ نسل، قوم، قبیلہ، وطن، رنگ اور زبان کے جملہ امتیازات کو مٹایا؟ نہ کوئی اونچ ہے نہ نیچ، نہ سید ہے نہ درزی، نہ اعلیٰ نہ ادنیٰ، سب ایک باپ کی اولاد ہیں جن کا اسم گرامی حضرت آدم علیہ السلام تھا۔

بلاشبہ نوعِ انسانی کے ہر فرد کو حق حاصل ہے کہ اپنی استعداد کے مطابق کمائے لیکن اُسے یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اپنی کمائی کو صرف اپنے ہی لئے سمجھ لے اور اپنے

---

[1] اقبالؔ نے غلط تو نہیں کہا:-

مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا

یہ مصرع صرف جلسوں میں گانے کے لئے نہیں ہے۔ اس پر عمل کرنا بھی ضروری ہے مگر افسوس کہ مسلمان ابھی تک اس کا مفہوم ہی نہیں سمجھ سکے عمل کیسے کریں؟

معذور بھائیوں کے لئے کچھ حصہ مخصوص نہ کرے۔

خدا کہتا ہے کہ تمام انسان میرے عیال ہیں یعنی میرے بچے ہیں۔ یہ تو ہو سکتا ہے کہ مختلف بچے، مختلف الحال ہونیکی وجہ سے مختلف معاشی حیثیت حاصل کریں مگر جو کسی وجہ سے معذور رہے یا نہیں کما سکتا۔ اسے بھی اسی طرح زندہ رہنے کا حق حاصل ہے جس طرح دولتمند افراد کو۔ لہٰذا دولتمندوں، سرمایہ داروں، زمینداروں اور جاگیرداروں کا فرض ہے کہ وہ اپنی دولت اور اپنی زمین (جو دراصل اللہ کی ہے) محتاجوں پر تقسیم کر دیں۔

قرآنِ مجید کہتا ہے کہ حصولِ اسبابِ معیشت کے ساتھ تم پر انفاق کی ذمہ داری بھی عائد ہو جائے گی یعنی جس قدر زیادہ کماؤ گے اسی قدر زیادہ خرچ کرنا پڑے گا کمائی کرنے اور دولت حاصل کرنیکا مطلب ہی یہ ہے کہ تم غریبوں اور ناداروں کے اخراجات کی ذمہ داری لے رہے ہو۔ اگر تم معذور ہو اور کچھ نہیں کما سکتے تو قرآنِ مجید تم سے کوئی مطالبہ بھی نہیں کرتا۔

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا

لیکن اگر تم کچھ کما سکتے ہو (اگر تم سرمایہ دار یا زمیندار ہو) تو پھر تم پر ذمہ داریاں بھی عائد ہو جائیں گی۔ جس قدر دولت یا زمین بڑھتی جائے گی۔ ہر اشرفی جو تمہاری جیب میں آئے گی، خدا کی راہ میں خرچ کرنے کی ذمہ داری بھی اپنے ساتھ لائے گی۔ وہ اس لئے نہیں آئی ہے کہ تم اسے اپنی عیاشی کے لئے بنک میں محفوظ کر دو بلکہ اس لئے آئی ہے کہ اللہ کے بندوں کی حاجتیں پوری کرو۔ قرآنِ مجید کہتا ہے میں تمہاری کمانے کی خواہش پر کوئی پابندی عائد نہیں کرتا۔ جتنا جی چاہے کماؤ مگر یہ یاد رکھو کہ تم جس قدر زیادہ کماؤ گے تم کو اسی قدر زیادہ خدا کی راہ میں خرچ کرنے کا حکم دوں گا اور اگر تم میرا حکم نہیں مانو گے تو اللہ اور اس کے رسولؐ سے جنگ کے لئے تیار ہو جاؤ۔

خلاصۂ کلام اینکہ قرآنِ مجید کی رُو سے یہ زمین کسی خاص فرد یا قوم کی محنت کا نتیجہ نہیں ہے جو کسی خاص فرد یا قوم کو اس پر ملکیت کا حق حاصل ہو سکے۔ بلکہ یہ تو قدرت کا عطیہ ہے جس طرح سورج کی شعاعیں، گرمی، روشنی، پانی، ہوا وغیرہ۔ لہٰذا قوم کے

ہر فرد کو یکساں ملکیت کا حق حاصل ہے۔ یعنی یہ تو ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کے پاس دس ایکڑ ہو۔ دوسرے کے پاس دس بیگھے۔ لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ آنریبل نواب سر....... کے پاس تو ایک لاکھ ایکڑ زمین ہو اور انہی کے خاندان یا برادری کے سینکڑوں افرادِ نانِ شبینہ کو بھی محتاج ہوں۔ قرآنِ مجید کی یہی وہ انقلاب انگیز تعلیم تھی جسے ملوکیت نے تاویلات کے پردوں میں پوشیدہ کر دیا۔ جبھی تو ابلیس خوش ہو کر یہ کہتا ہے:۔

جانتا ہوں میں یہ اُمت حاملِ قرآں نہیں
ہے وہی سرمایہ داری بندۂ مومن کا دیں (اقبال)

(تیسری بحث)

(۳) اللہ تعالیٰ ہی حقیقی زارع ہے

اب تک دو باتیں واضح ہو چکی ہیں۔

(ا) زمین کا حقیقی مالک اللہ ہے

(ب) اور وہ ہر جاندار کے رزق کا ذمہ دار ہے۔

(دولتمند مسلمانوں کا فرض ہے نیز زمینداروں کا کہ وہ اللہ کی ذمہ داری کو اپنے شانوں پر لے لیں)۔

اب تیسری بحث میں ہم یہ واضح کرتے ہیں کہ بعض لوگوں کے دل میں یہ شبہ پیدا ہو گا کہ زمیندار اپنی دولت، اپنی لیاقت، اپنی قابلیت اور اپنی تندہی کی بدولت زراعت کرتا (کراتا) ہے اس لئے وہ اپنی محنت اور اپنی دولت اور اپنی لیاقت کے ثمرہ کا بلا شرکت غیرے مالک ہے۔

اللہ تبارک و تعالیٰ جو انسانوں کے خالق ہیں اور علیمٌ بذاتِ الصّدور ہیں۔ وہ جانتے تھے کہ یہ شبہ جو سراسر نادانی کم علمی اور کوتاہ بینی کا نتیجہ ہے۔ بعض لوگوں کے دل میں پیدا ہو گا۔ اس لئے انہوں نے ازراہِ کرم اس شبہ کا ازالہ بھی فرما دیا ہے:۔

اَفَرَءَیْتُمْ مَّا تَحْرُثُوْنَ ءَاَنْتُمْ تَزْرَعُوْنَہٗٓ اَمْ نَحْنُ الزّٰرِعُوْنَ؟ لَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنٰہُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَکَّھُوْنَ ط اِنَّا لَمُغْرَمُوْنَ بَلْ نَحْنُ مَحْرُوْمُوْنَ ط اَفَرَءَیْتُمُ الْمَآءَ الَّذِیْ تَشْرَبُوْنَ؟ ءَاَنْتُمْ اَنْزَلْتُمُوْہُ مِنَ الْمُزْنِ

اَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُوْنَ ؟ لَوْ نَشَآءُ جَعَلْنٰهُ اُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُوْنَ ؟ اَفَرَءَيْتُمُ النَّارَ الَّتِيْ تُوْرُوْنَ ؟ ءَاَنْتُمْ اَنْشَاْتُمْ شَجَرَتَهَآ اَمْ نَحْنُ الْمُنْشِــُٔوْنَ ؟

(۵۶ - ۶۳ تا ۷۲)

" بھلا دیکھو تو، جو تم بوتے ہو! کیا تم اس کو کرتے ہو کھیتی یا ہم ہیں کھیتی کرنے والے؟ اگر ہم چاہیں تو کر ڈالیں اس کو روندی ہوئی گھاس، پھر تم رہو سارے دن باتیں بناتے، (کہ) ہم تو قرضدار رہ گئے۔ بلکہ ہم تو بے نصیب ہو گئے! بھلا دیکھو تو پانی کو جو تم پیتے ہو! کیا تم نے اتارا اس کو بادل سے یا ہم ہیں (اسے) اتارنے والے! اگر ہم چاہیں تو کر دیں اس کو کھاری۔ پھر تم لوگ کیوں نہیں (ہمارا) احسان مانتے؟

اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں اس صداقت کو واضح کیا ہے کہ درحقیقت ہم ہی زارع (کاشتکار) ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ:-

(ا) کاشتکار صرف بیج زمین میں ڈالتا ہے۔

(ب) بیج بھی اللہ تعالیٰ کا ہے۔

(ج) زمین بھی اسی کی ہے اور زمین کے اندر جس قدر عناصر کھیتی کی پرورش کے لئے ضروری ہیں، وہ بھی اسی کے ہیں ـــــ اسی کے پیدا کردہ ـــــ اگر وہ نہ ہوں تو کوئی پودا نہ پیدا ہو سکے نہ بڑھ سکے۔ پودوں کی جڑیں جو غذا جذب کرتی ہیں وہ بھی اللہ تعالیٰ ہی نے زمین میں پیدا کر کے محفوظ کر دی ہے۔

(د) پھر جب وہ بیج پودے کی شکل اختیار کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ ہی اس میں قوت نمو پیدا کرتا ہے یعنی وہی اسے بڑھاتا ہے۔

(ہ) اگر دھوپ (سورج کی شعاع) نہ ہو تو کوئی پودا پروان نہیں چڑھ سکتا۔ ہر پودے کے لئے سورج کی روشنی اشد ضروری ہے اور سورج اللہ تعالیٰ کا پیدا کردہ ہے۔

(و) اگر اللہ تعالیٰ نہ چاہے تو کسی کی کھیتی بھی پروان نہ چڑھے۔ بلکہ اگر وہ چاہے تو سب کی کھیتی روندی ہوئی گھاس میں تبدیل ہو جائے۔ مثلاً پالا مار جائے یا ٹڈی دل صفایا

کر جائے یا آگ لگ جائے یا سیلاب بہا کر لے جائے۔

(س) زمین اور روشنی کے علاوہ تیسری ضروری چیز پانی ہے۔ اگر پانی نہ ہو تو یہ کھیتی چند روز ہی میں سوکھ جائے۔ بارش کا پانی اور کنوئیں کا پانی، دونوں اللہ ہی کے عطا کردہ ہیں۔ اسی نے زمین میں پانی محفوظ کیا ہے اور وہی بادلوں سے پانی برساتا ہے۔ اگر وہ بادلوں کے پانی کو کڑوا کر دے تو نہ انسان پی سکے نہ کھیتی لہلہا سکے۔

(7) زمین کی جتائی بیلوں اور ہل سے ہوتی ہے۔ بیل بھی اسی نے پیدا کئے ہیں۔ کوئی زمیندار پیدا نہیں کر سکتا۔ اور ہل میں جو لکڑی اور لوہا لگا ہوا ہے وہ بھی اللہ ہی کا پیدا کردہ ہے۔

(ط) لہذا کھیتی (زراعت) میں زمیندار یا کاشتکار کا حصہ صرف یہ ہے کہ وہ ہاتھ پاؤں سے محنت کرتا ہے۔

(ی) انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ زمیندار اپنی محنت کے مطابق حصہ لے لے اور اللہ کا حصہ جو $\frac{9}{10}$ ہے وہ اللہ کو دیدے۔

پھر غور کر لیجئے زمین، بیج، بیل، ہل، غذا، روشنی، دھوپ، شعائیں، بادل، بارش، پانی، ہوا عناصر کیمیاوی یہ سب چیزیں تو اللہ ہی کی ہیں، ہاں محنت انسان کی ہے۔ پس اپنا حصہ تو دے لو اور اللہ کا حصہ اُسے دے دو۔

اب چونکہ وہ یہ فرماتا ہے اور کس قدر صحیح فرماتا ہے:۔

"مَآ اُرِيْدُ مِنْهُمْ مِّنْ رِّزْقٍ وَّمَآ اُرِيْدُ اَنْ يُّطْعِمُوْنِ ۝ اِنَّ اللّٰهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِيْنُ ط (۵۱ —)

میں نہیں چاہتا اُن سے (اپنے لئے) روزینہ۔ اور میں نہیں چاہتا کہ مجھ کو کھلائیں تحقیق اللہ ہی سب کو روزی دینے والا زور آور مضبوط ہے۔

اس لئے عقل کا تقاضا یہی ہے کہ اس کا حصہ اس کے بندوں کو دیدیا جائے۔

پس زمینداروں کو چاہیے کہ جس طرح وہ دہقانوں (کاشتکاروں) کے ساتھ بٹائی کا معاملہ کرتے ہیں۔ اسی طرح اللہ کی زمین سے جو کچھ انہیں حاصل ہو اس میں اللہ کے ساتھ

بٹائی پر معاملہ کریں۔ اپنا حصّہ خود رکھ لیں۔ اللہ کا حصّہ اللہ کے بندوں کے حوالہ کردیں۔

اس کی آسان صورت یہ ہے کہ اگر ان کے پاس ایک ہزار ایکڑ زمین ہے تو دس ایکڑ اپنی ضروریات کے لئے اپنے پاس رکھ لیں، بقیہ زمین اللہ کے بندوں کو دیدیں۔ یہی سرکارِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہے، چنانچہ عنقریب واضح ہو جائے گا۔

(۴) آنحضرت صلعم کا فرمان

ہم نے قرآن مجید سے ثابت کردیا کہ زمین خدا کی ملکیت ہے۔ اور اسلام کی یہی وہ تعلیم ہے جس نے فکر و عمل میں انقلاب پیدا کردیا۔ چنانچہ ابلیس کہتا ہے:۔

اس سے بڑھ کر ہو گا کیا فکر و عمل کا انقلاب
بادشاہوں کی نہیں، اللہ کی ہے یہ زمیں
(ارمغانِ حجاز)

اب ہم یہ دکھائیں گے کہ سرکارِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کا طرزِ عمل کیا ہے؟

جب حضورؐ مدینہ میں تشریف لائے تو ایک دن آپ مزارعت (کھیتی باڑی کا معاملہ) پر اپنی رائے کا اظہار فرمانے کے لئے مسلمانوں کے وا حد زمیندار خاندان بنو حارثہ کے یہاں تشریف لے گئے۔ اس خاندان کے ایک شخص ظہیر کی کھیتی سامنے لہلہا رہی تھی۔ آپؐ نے فرمایا:۔

ما احسن زرع ظھیر! ظہیر کی کھیتی کتنی اچھی ہے!

لوگوں نے یہ فقرہ سن کر کہا "حضورؐ! یہ کھیتی ظہیر کی نہیں ہے"

آپؐ نے متعجب ہو کر فرمایا "کیا یہ زمین ظہیر کی نہیں ہے؟"[1]

---

[1] کس قدر بلیغ سوال ہے! یعنی حضورؐ نے مزارعت کے باب میں اپنا مسلک اسی سوال کے پردہ میں واضح کردیا۔ یعنی جس کی زمین اسی کی کھیتی، یعنی اپنی زمین میں خود کاشت کرو۔ اگر ضرورت سے زیادہ ہے تو ان لوگوں کو دیدو جن کے پاس زمین نہ ہو ۱۲

لوگوں نے کہا "حضورؐ! زمین تو ظہیرؓ ہی کی ہے مگر یہ فصل دوسرے کی ہے"
یہ سن کر آپؐ نے مزارعت کی جڑ پر تبر رکھ دیا یعنی ظہیرؓ کو جو زمیندار تھے، حکم دیا کہ کاشت کے تمام مصارف کاشتکار کو ادا کر دو اور اپنی کھیتی واپس لے لو (یعنی جس کی زمین اسی کی کھیتی۔ (کنز العمال جلد ۸ ص ۲۴۳)

چونکہ اس فیصلہ سے ہر شخص منشائے مبارک سے آگاہ نہیں ہو سکتا تھا۔ اس لئے کچھ دنوں کے بعد آپؐ نے ظہیرؓ اور ان کے خاندان کے دوسرے افراد کو جو سب زمیندار تھے، بلا کر اپنے منشاء سے آگاہ فرما دیا۔ چنانچہ ظہیرؓ کے بھتیجے رافع ابن خدیجؓ بیان کرتے ہیں کہ۔

"میں نے اپنے چچاؤں کو یہ کہتے سنا کہ آنحضرتؐ نے زمین کا کرایہ وصول کرنے کی ممانعت فرما دی ہے۔" اَنَّهٗ (صلعم) نَهٰی عَنْ کِرَاءِ الْاَرْضِ" [1]

انہی صاحبؓ سے دوسری روایت یہ ہے کہ "میرے ماموں ایک دن میرے پاس آئے اور کہا کہ آنحضرتؐ نے اس کام سے تم لوگوں کو منع فرما دیا ہے جو تم لوگوں کے لئے بہت نفع بخش تھا۔ لیکن اللہ اور رسولؐ کی اطاعت ہمارے اور تمہارے لئے اس کام سے بھی زیادہ منفعت بخش ہے۔ یعنی آپؐ نے زمین کو تہائی اور چوتھائی (بٹائی) پر دینے اور کرایہ پر دینے سے منع فرما دیا ہے۔

حضورؐ کے اس انقلاب آفریں حکم کی اہمیت اور اس کے دور رس نتائج کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ اسیدؓ بن ظہیرؓ نے اس کو ایک مصیبتِ عظمیٰ سے تعبیر کیا۔

---

[1] اگر کسی میں تھوڑی سی بھی عقل ہو اور وہ خالی الذہن بھی ہو یعنی اسے جاگیرداروں اور زمینداروں سے محبت نہ ہو تو وہ بآسانی اس حکم کی صحت کو تسلیم کر سکتا ہے۔ اگر اللہ اور اس کے رسولؐ نے روپیہ کا کرایہ (سود) وصول کرنے کی ممانعت فرما دی ہے تو آپؐ زمین کا کرایہ وصول کرنے کی اجازت کیسے دے سکتے تھے؟ اگر دولت یا روپیہ اللہ کا ہے تو زمین بھی اسی کی ہے ۱۲ فَافْهَمْ وَتَدَبَّرْ !!

چنانچہ ان کے الفاظ یہ ہیں:۔

یا بنی حارثہ لقد دخلت علیکم الیوم مصیبۃ

اے بنی حارثہ کے افراد (یعنی اے زمیندارو) آج تم پر مصیبت ٹوٹ پڑی (کہ آنحضرتؐ نے تم کو اپنی زمینوں کا کرایہ وصول کرنے سے منع فرما دیا۔ یعنی نظامِ زمینداری کا خاتمہ کر دیا)۔

بخاری میں یہ ممانعت بایں الفاظ مندرج ہے:۔

نہی رسول اللہ صلعم عن کراء المزارع

یعنی آنحضرت صلعم نے زرعی زمینوں کا کرایہ وصول کرنے کی ممانعت فرما دی۔

مسلم میں یہ ممانعت اس طرح مذکور ہے:۔

نہی رسول اللہ صلعم ان یوخذ الارض اجر او حظ

منع فرما دیا ہے آنحضرت صلعم نے کہ زمین کا بندوبست کر کے کسی قسم کا مالی معاوضہ یا پیداوار میں سے حصہ لیا جائے۔

سننِ ابی داؤد میں (جلد سوم ص ۳۴۹ مطبوعہ مصر) عمرو بن دینار کا یہ قول مندرج ہے کہ میں نے حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کو یہ کہتے سنا کہ "ما کنا نری بالمزارعۃ بأساً حتی سمعت رافع بن خدیج یقول ان رسول اللہ صلعم نہی عنہا" یعنی ہم مزارعہ (زمین کو بٹائی یا کرایہ پر دینا) میں کوئی حرج نہ سمجھتے تھے۔ حتیٰ کہ میں نے رافع بن خدیجؓ کو یہ کہتے سنا کہ آنحضرت صلعم نے زمینداروں کو اس فعل سے منع فرما دیا ہے۔ اس کے بعد وہ کہتے ہیں کہ میں نے اس بات کا تذکرہ طاؤس سے کیا تو انہوں نے کہا کہ ابنِ عباسؓ نے مجھ سے یہ کہا ہے کہ آنحضرتؐ نے یہ فرمادیا کہ اگر تم فالتو زمین اپنے بھائی کو بلا قیمت بخش دو تو یہ خراج (بٹائی) یا کرایہ لینے سے بہتر ہے۔

سننِ ابی داؤد ص ۳۵۰:۔ زید ابن ثابت سے مروی ہے کہ ایک دن دو انصار زمین کی پیداوار کی بٹائی کے سلسلہ میں لڑ پڑے۔ جب یہ معاملہ آپؐ

کے سامنے پیش ہوا تو آپ نے فرمایا:۔

ان کان ھٰذا شانکم فلا تکرو المزادع

اگر بٹائی کے معاملہ میں تمہاری یہ حالت ہے (یعنی اگر بٹائی موجب فساد ہے) تو تم اپنی زمین کو بٹائی یا کرایہ پر مت دو۔

ایضاً صفحہ ۳۵۲:۔ سالم بن عبد اللہ بن عمرؓ کہتے ہیں کہ ابن عمرؓ اپنی زمین بٹائی پر دیتے تھے مگر جب انہوں نے یہ سنا کہ رافع بن خدیجہؓ زمینوں کو بٹائی یا کرایہ پر دینے سے منع کرتے ہیں تو انہوں نے اُن سے اس معاملہ کی حقیقت دریافت کی۔ انہوں نے کہا:۔

انّ رسول اللہ صلعم نھی عن کراء الارض

بیشک آنحضرت صلعم نے زمین کا کرایہ وصول کرنے سے منع فرما دیا ہے

اسی صفحہ پر رافع بن خدیجہؓ کا یہ قول مندرج ہے کہ ہم بٹائی پر زمین دیا کرتے تھے مگر "نھی رسول اللہ صلعم عن امر کان لنا نافعاً وطواعیۃ اللہ و رسولہ انفع لنا" یعنی رسول اللہ صلعم نے ہمیں ایسے کام سے روک دیا جو ہمارے لئے سود مند تھا مگر اللہ اور رسولؐ کی اطاعت مالی منفعت سے زیادہ نفع بخش ہے۔ لوگوں نے پوچھا وہ بات کیا ہے؟ تو انہوں نے کہا "قال رسول اللہ صلعم من کانت لہ ارض فلیزرعھا اولیزرعھا اخاہ و لا یکاریھا بثلث ولا بربع" یعنی حضورؐ نے فرمایا کہ جس کے پاس زمین ہو اُسے چاہیے کہ یا خود اس میں کاشت کرے یا اس کا بھائی اس میں کاشت کرے۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اس زمین کو تہائی یا چوتھائی پر اُٹھا دے یعنی زمیندار کسی قسم کا معاوضہ وصول نہ کرے۔

ایضاً صفحہ ۳۵۲:۔ رافع بن خدیجہؓ سے منقول ہے کہ نھی رسول اللہ صلعم عن امر کان یرفق بنا وطاعۃ اللہ و رسولہ ارفق بنا نھانا ان یزرع احدنا الا ارضاً یملک رقبتھا اومنیحۃ یمنحھا رجل یعنی ہمیں

آنحضرت صلعم نے ایسے کام سے منع فرمادیا جو ہمارے لئے بہت مفید تھا مگر اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت، ہمارے لئے اس کام سے بھی زیادہ مفید ہے۔ منع فرمادیا ہم کو آنحضرت صلعم نے اس بات سے کہ کوئی شخص کاشت کرے زمین میں مگر یہ کہ یا تو وہ زمین اس کی ملکیت ہو یا یہ کہ وہ ہدیہ یا بخشش ہو جو کسی شخص نے (ازراہِ اخوت) کسی کو بخش دی ہو۔

مطلب وہی ہے کہ یا تو اپنی زمین میں خود کاشت کرو اور اگر زمین اس قدر زیادہ ہے کہ تم خود کاشت نہیں کرسکتے تو اپنے بھائیوں میں تقسیم کردو۔

ایضاً ص۲۵۷

عمران بن سہل نے کہا کہ ہم نے اپنی زمین دو سو درہم کرایہ کے عیوض دی تھی جب رافع بن خدیج کو یہ بات معلوم ہوئی۔

فقال دعه فان النبی صلعم نهی عن کراء الارض

تو انہوں نے کہا کہ یہ رقم واپس کردو کیونکہ آنحضرت صلعم نے زمین کو کرایہ پر دینے سے منع فرمایا ہے۔

ایضاً ص۳۵۷

عن جابر بن عبد اللہ رضؓ سمعت رسول اللہ صلعم یقول

من لم یذر المخابرہ فلیاذن بحرب من اللہ و رسولہ

جابر بن عبداللہ رضؓ کہتے ہیں کہ میں نے آنحضرت صلعم کو یہ فرماتے ہوئے سُنا ہے کہ جو شخص مخابرہ (زمین کو بٹائی پر دینے) سے باز نہ آئے وہ اللہ اور اس کے رسولؐ سے جنگ کے لئے تیار ہو جائے۔

بخاری، مسلم اور ابوداؤد سے اس قدر احادیث نقل کردینے کے بعد کسی مزید تبصرہ کی ضرورت نہیں ہے۔ صرف اس بات کی طرف توجہ مبذول کرنا کافی ہے کہ حضورِ انور صلی اللہ علیہ وسلم نے بٹائی اور سود خوری کو ایک ہی خانہ میں رکھا ہے، جیسا کہ "فلیاذن بحرب من اللہ و رسولہ" سے واضح ہے۔ یعنی

سود خور اور وہ زمیندار جو زمین کا کرایہ وصول کرتا ہے، دونوں ایک ہی جرم کے مرتکب ہوتے ہیں۔ وہ یہ کہ وہ

(۱) خود محنت نہیں کرتے۔ دوسروں کی محنت سے ناجائز فائدہ حاصل کرتے ہیں۔

(ب) ہر وہ آمدنی جو
بغیر کسی محنت کے محض زمانہ کے مقابلہ میں حاصل کی جائے ناجائز ہے۔

(ج) سود میں کیا ہوتا ہے؟ یہی ناکہ ہر نیا دن، سود خور کے سود میں اضافہ کر دیتا ہے یعنی وہ گاؤ تکیہ لگائے بیٹھا رہتا ہے اور اصلِ زر پر سود چڑھتا رہتا ہے۔
اسی طرح زمیندار اپنے قصرِ فلک نما میں "ریڈیو" سنتا رہتا ہے یا موٹروں میں سیر کرتا رہتا ہے۔ اور بغیر ہاتھ پاؤں ہلائے اس کے بینک بیلنس میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ پس اگر سود لینا ناجائز ہے تو کرایہ اور بٹائی بھی ناجائز ہے۔ اس کو یوں سمجھو
ایک مسلمان اپنی دولت کا کرایہ وصول نہیں کر سکتا جسے عرفِ عام میں سود کہتے ہیں کیوں؟ اس لئے کہ دولت اس کی مالک نہیں ہے۔ اسی طرح وہ اپنی زمین کا کرایہ بھی وصول نہیں کر سکتا۔ جسے عرفِ عام میں بٹائی یا لگان یا کرایہ کہتے ہیں کیوں؟ اس لئے کہ زمین اس کی ملک نہیں ہے۔
اگر دُنیا میں نظامِ ملوکانہ مروج نہ ہوتا یعنی اگر دنیا میں اللہ کا قانون نافذ ہوتا تو نہ کوئی بادشاہ ہوتا نہ نواب، نہ جاگیردار ہوتا نہ زمیندار۔

(۵) **خلفائے راشدین ائمہ اور علماء کا مسلک** ان احادیث سے روزِ روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ آنحضرت صلعم کا مقصد یہ تھا کہ زمینداری سسٹم قطعاً بند ہو جائے یعنی اخوتِ اسلامیہ عملی طور پر مسلمانوں کی زندگی میں جلوہ گر ہو جائے۔ مسلمان صرف زبان ہی سے نہ کہیں کہ

اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَۃٌ

بلکہ اپنے عمل سے بھی ثابت کردیں کہ واقعی وہ آپس میں بھائی بھائی ہیں۔
یہی وجہ ہے کہ تمام احادیث میں یہ لفظ وارد ہے کہ جس کے پاس ضرورت سے زائد زمین ہو اُسے چاہیئے کہ وہ اپنے "بھائی" کو بخش دے۔ جس طرح سود پر روپیہ دینے کی ممانعت ہے اسی طرح بٹائی پر زمین دینا بھی ممنوع ہے۔ اس فصل میں ہم یہ دکھائیں گے کہ خلفاء فقہاء اور علماء نے قرآن و حدیث سے کیا سمجھا اور ان کا فیصلہ کیا ہے:۔

(ا) بلال بن حارث مزنی کو آنحضرت صلعم نے ایک بڑا قطعہ زمین کا بطور جاگیر عطا فرمایا تھا۔ مگر وہ اس پورے قطعہ میں کاشت نہیں کر سکتے تھے اس لئے بڑا حصہ بیکار پڑا رہتا تھا۔ حضرت عمرؓ نے اپنے زمانہ خلافت میں ان کو بلا کر کہا کہ چونکہ تم تمام زمین میں بطور خود کاشت نہیں کر سکتے اور نہ اسے بٹائی (کرایہ) پر دے سکتے ہو (اس کی بھی ممانعت ہے) اس لئے بقدرِ ضرورت رکھ لو اور باقی واپس کر دو۔ تاکہ حسب منشائے رسولؐ میں اسے حاجتمند مسلمانوں میں تقسیم کر دوں۔ اس پر بلال نے کہا کہ یہ جاگیر آنحضرت صلعم کی بخشی ہوئی ہے۔ خدا کی قسم اس میں سے کچھ نہ دوں گا۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا۔ خدا کی قسم میں تجھ سے واپس لوں گا۔ چنانچہ جس قدر زمین وہ اپنے کام میں لانے سے عاجز تھے۔ اسے فاروقِ اعظمؓ نے مسلمانوں میں تقسیم کر دیا (کتاب الخراج ص ۶۲)

(ب) عمر ابنِ عبد العزیزؒ نے اپنے عاملوں کو حکم دیا تھا کہ کوئی زمین تمہارے علاقہ میں بیکار نہ پڑی رہے۔ اگر کاشتکار نصف یا ثلث حاصل کی شرط پر لینے کو آمادہ نہ ہوں تو دسویں حصہ پر دیدو اور

فان لم یزرعها احد فامنحها!

اگر کوئی کاشتکار اس پر بھی راضی نہ ہو تو اسے مفت دیدو (کتاب الخراج ص ۶۳)

(ج) شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں کہ آنحضرتؐ نے حمیٰ کے دستور کو اس لئے ناجائز قرار دیا کہ یہ دستور مفادِ عامہ کے خلاف تھا۔ چنانچہ بخاری باب المزارع میں مرقوم ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاحمیٰ الا اللہ و رسولہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "حمیٰ" یعنی مویشیوں کے لئے چراگاہ کی حد بندی اللہ اور اس کے رسول کے علاوہ اور کسی کے لئے جائز نہیں ہے۔ یعنی یہ حق صرف حکومتِ اسلامی کو حاصل ہے کہ وہ جہاد کے لئے کسی چراگاہ کو اپنے لئے مخصوص کر لے۔ حکومت کے علاوہ اور کسی فرد (زمیندار یا جاگیر دار) کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ کسی افتادہ زمین کو تھوڑا سا ٹیکس ادا کرنے کے بعد اپنے لئے مخصوص کر لے۔ اور اس زمین کی حد بندی کر کے دوسروں کو حقِ انتفاع سے محروم کر دے۔

اور فاروقِ اعظمؓ نے تو اعلان فرما دیا تھا کہ اگر بارش کی کمی سے خودرو گھاس کی قلت ہو جائے تو سرکاری چراگاہیں مفادِ عامہ کے لئے عام کر دی جائیں۔ (تفصیل کے لئے دیکھو کتاب الخراج ص ۱۰۵)

اب میں اس قدر عرض کرنے کی اجازت چاہتا ہوں کہ اگر آنحضرت صلعم مسلمانوں کو چراگاہیں مخصوص کرنے کی اجازت نہیں دیتے تو ہزاروں لاکھوں ایکڑ زمین اپنے لئے مخصوص کرنے کی اجازت کس طرح دے سکتے ہیں؟

(د) شاہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ میں رقمطراز ہیں:۔

"چونکہ انسان مدنی الطبع پیدا ہوا ہے۔ اس لئے اس کی معاشی زندگی امدادِ باہمی کے بغیر پوری نہیں ہو سکتی۔ لیکن تعاون باہمی سے معاشی وسائل حاصل کرنے میں یہ شرط لازمی ہے کہ قبضہ (زمین کا قبضہ) اور حصولِ ترقی، دوسروں کی معاشی زندگی کی تنگی کا باعث نہ بن جائے۔ اس کا نتیجہ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے کہ نظامِ تمدن فاسد ہو جائیگا۔

(حجۃ اللہ البالغہ جلد دوم ص ۱۰۳)

اس عبارت کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ وہ اس قدر زمین پر قابض ہو جائے کہ دوسرے مسلمانوں کی معاشی زندگی تباہ ہو جائے جیسا کہ موجودہ زمانہ میں تباہ ہو رہی ہے؟

(ہ) علامہ عبدالرحمٰن جزائری، کتاب الفقہ علی مذاہب الاربعہ میں لکھتے ہیں کہ

"شریعتِ اسلامیہ کاشتکار کی امداد اور حمایت کو بہر حال واجب قرار دیتی ہے۔ پس ایسی زمینداری (مزارعت) کے متعلق جو کاشتکار کو اس کی محنت کے پھل سے محروم کرتی ہو اور حاجتمندوں کی حاجت سے ناجائز فائدہ حاصل کرتی ہو (جیسا کہ رات دن ہوتا ہے) ہماری رائے یہ ہے کہ لوگوں کو اس سے روک دیا جائے"[1]

(۹) شیخ الہند حضرت مولنا محمود حسن صاحب (نور اللہ مرقدہٗ) ایضاح الادلہ صفحہ ۲۸۶ پر لکھتے ہیں کہ "جملہ اشیائے عالم بفحوائے خلق لکم ما فی الارض جمیعا تمام بنی آدم کی مملوک معلوم ہوتی ہے۔ کوئی شیئے فی حدِ ذاتہٖ کسی کی مملوکِ خاص نہیں ہے بلکہ ہر شیئے اصل خلقت میں تمام انسانوں میں مشترک ہے اور من وجہ سب کی مملوک ہے۔ ہاں بوجہ رفع نزاع وحصول انتفاع، قبضہ کو علتِ ملک قرار دیا گیا ہے۔ جب تک کسی شیئے پر کسی کا قبضہ تامہ مستقلہ باقی ہے کوئی اور اس میں دست درازی نہیں کر سکتا۔ ہاں خود مالک قابض کو چاہیئے کہ اپنی حاجت سے زائد پر قبضہ نہ رکھے۔ بلکہ اس کو اوروں کے حوالہ کر دے۔ کیونکہ باعتبارِ اصل، اوروں کے حقوق اس سے متعلق ہو رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مالِ کثیر حاجت سے زیادہ جمع کرنا (اکتناز) بہتر نہیں ہے۔ اگرچہ اس پر زکوٰۃ بھی دے دی جائے۔ یہی وجہ ہے کہ انبیاء اور صلحاء اس سے ہمیشہ مجتنب رہے۔ بلکہ بعض صحابہؓ نے تو زائد مال اپنے پاس رکھنے کو حرام قرار دیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ زائد علی الحاجت سے اس کی (جس کے پاس ہے) کوئی غرض متعلق نہیں ہے۔ اور دوسروں کی ملک، من وجہٍ اس میں (زائد علی الحاجۃ میں) موجود ہے تو گویا وہ شخص (یعنی زمیندار) من وجہٍ مالِ غیر پر قابض اور متصرف ہے۔ حاجت سے زائد جو شخص اپنے پاس رکھنا چاہے اس کا حال آپ کو

---

[1] اقبال بھی یہی کہتے ہیں:۔

حکمِ حق ہے لَیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی

کھائے کیوں مزدور کی محنت کا پھل سرمایہ دار (بانگِ درا)

معلوم ہے کہ کیا ہونا چاہیئے یعنی وہ خائن شمار ہو گا۔"

(ز) مشہور محدّث علاّمہ ابنِ حزم ظاہری لکھتے ہیں کہ

"ہر بستی کے اربابِ دولت کا فرض ہے کہ وہ غرباء اور فقراء کی معاشی زندگی کے کفیل ہوں۔ اگر بیت المال کی آمدنی ان غریبوں کے لئے کافی نہ ہو تو امیر (سلطان) اربابِ دولت (زمینداروں، جاگیرداروں، سرمایہ داروں) کو ان لوگوں کی کفالت کے لئے مجبور کر سکتا ہے یعنی ان لوگوں کے اموال سے جو تجوریوں یا بنکوں میں محفوظ ہوں، زبردستی لے سکتا ہے اور غریبوں میں مفت تقسیم کر سکتا ہے۔

اس مسئلہ کی تائید میں علاّمہ موصوف حسبِ ذیل احادیث سے استشہاد اور استنباط کرتے ہیں:۔

"حضرت ابو سعید خدری رضؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلعم نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص کے پاس قوت اور طاقت کا سامان اپنی ضروریات سے زائد ہو اسے لازم ہے کہ وہ اس سامان کو اس شخص کے حوالہ کر دے جس کے پاس نہیں ہے۔ اسی طرح جس کے پاس سامانِ خورد و نوش زائد از ضرورت ہو اسے چاہیئے کہ وہ اس فالتو سامان (غلہ، کپڑا، روپیہ، زمین) کو حاجتمندوں میں تقسیم کر دے۔

اس کے بعد کہتے ہیں کہ آنحضرت صلعم مختلف انواعِ مال کا ذکر فرماتے رہے یہانتک کہ ہم نے یہ گمان کیا۔ ہم میں سے کسی کو اپنے فاضل (فالتو) مال و اسباب پر کسی قسم کا کوئی حق حاصل نہیں ہے۔

"حضرت عمر ابنِ خطاب رضؓ فرماتے ہیں کہ مجھ کو جس بات کا اندازہ آج ہوا ہے اگر اس کا اندازہ پہلے سے ہو جاتا (یعنی اگر یہ حقیقت قبل ازیں منکشف ہو جاتی کہ کسی مسلمان کو زائد از ضرورت مال یا زمین پر قابض رہنے کا حق حاصل نہیں ہے — تو میں کبھی تاخیر نہ کرتا اور بلاشبہ اربابِ ثروت کی فاضل دولت اُن سے لے کر فقراء میں تقسیم کر دیتا۔"

حضرت علی رضؓ فرماتے ہیں "اللہ تعالیٰ نے اہلِ دولت پر لازم فرمایا ہے کہ

وہ اپنے اموال سے غریبوں کی حاجات بدرجہ کفایت پوری کریں۔ پس اگر غریب مسلمان اس لئے معاشی مصائب میں مبتلا ہوں گے کہ اہلِ ثروت اپنا فرض ادا نہیں کرتے (یعنی سرمایہ دار اور زمیندار اپنی دولت اور اپنی زمین ان میں تقسیم نہیں کرتے) تو قیامت کے دن اللہ تعالیٰ اِن دولتمندوں اور جاگیرداروں سے باز پُرس کرے گا اور عذاب دے گا۔"

(۷) امام اعظم ابوحنیفہؒ کاشت ہو یا باغ (مزارعۃ اور مساقاۃ) دونوں میں بٹائی کے طریقہ کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔[1]

حاصلِ کلام اینکہ قرآنِ مجید، حدیث اور فقہا کے اقوال تینوں ذرائع سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اسلام میں جاگیرداری اور زمینداری کی گنجائش نہیں ہے۔ یہ دونوں باتیں اسلام کی رُوح کے خلاف ہیں۔

جس دین میں دولت کا اکتناز یا احتکار ناجائز ہے، اس میں زمین کا کسی فرد یا کسی خاص طبقہ میں محدود ہو جانا کب جائز ہو سکتا ہے۔ جس ضابطہ اخلاق میں گالی دینا جُرم ہو اس میں شراب نوشی کیسے جائز ہو سکتی ہے؟ جس ضابطۂ حیات میں روپیہ پر کرایہ لینا (سود لینا) حرام ہے اس میں زمین پر کرایہ لینا (بٹائی) کیسے حلال ہو سکتا ہے؟

اَلَیْسَ مِنْکُمْ رَجُلٌ رَّشِیْدٌ؟

---

[1] شاید ناظرین اپنے دل میں حیران ہوں کہ امام صاحبؒ بٹائی کے خلاف ہیں تو پھر ہندوستان پاکستان، افغانستان، ترکستان وغیرہ کے حنفی مسلمان "بٹائی" پر کیوں عمل کرتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے دونوں شاگرد امام محمد اور امام ابو یوسف اس معاملہ میں اپنے اُستاد کی رائے سے اختلاف کرتے ہیں اور بٹائی کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اس لئے مسلمان بھی اس معاملہ میں (تاکہ زائد از ضرورت زمین محتاجوں میں تقسیم نہ کرنی پڑے) اپنے امام کے قول پر عمل کرنے کے بجائے اُن کے شاگردوں کے قول پر عمل کرتے ہیں ۱۲

نوٹ:۔ غالبًا ناظرین کے لئے یہ اطلاع موجبِ عبرت ہوگی کہ جس بات کا حکم سرکارِ دو عالم نے مسلمانوں کو دیا تھا۔ اُس پر ہمارے زمانے میں ایک غیر مسلم عمل کر رہا ہے۔ اچاریہ ونوبا بھاوے جو نہایت مخلص اور مستعد ہندو مصلح قوم ہے۔ کئی سال سے دولتمندوں سے مفت زمین حاصل کر رہا ہے اور اسے غریبوں میں تقسیم کر رہا ہے۔ اب تک یہ شخص پچاس لاکھ ایکڑ زمین غریبوں میں تقسیم کر چکا ہے۔ کاش مسلم قوم میں بھی کوئی "ونوبا بھاوے" پیدا ہو جائے اور اللہ اور اس کے رسولؐ کی خوشنودی حاصل کرے۔

ع ایں دعا از من و از جملہ جہاں آمین باد

ارض ملک خدا است

اشعار ۱ تا ۵:۔ یہ اشعار اقبالؔ نے بطورِ تمہید لکھے ہیں مطلب ان کا یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دُنیا کی تاریخ کا مطالعہ کرے تو اس پر یہ حقیقت واضح ہو جائے گی کہ یہ زمین ابتدائے تمام جنگوں کا سبب بنی ہوئی ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک عورت ہو اور اس کے ہزاروں لاکھوں خاوند ہوں۔ بلکہ اقبالؔ تو یہ کہتے ہیں کہ عروس (دلہن) تو صرف ایک ہے اور اس کے طلبگار (شوہر) تمام بنی آدم ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ عروس بڑی پُرفن اور غشوہ طراز ہے جھلک تو سب کو دکھاتی ہے مگر دل کسی سے نہیں لگاتی۔ نہ تیری ہے نہ میری ہے!

شاعری سے قطع نظر کر کے اب اقبالؔ ذرا سنجیدہ رنگ اختیار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اے انسان! تجھ میں اور دُنیا میں موافقت ہو بھی تو کیسے ہو؟ (سنگ و حجر کنایہ ہے دُنیا سے) دُنیا یا زمین تو ہمیشہ اپنی جگہ قائم رہتی ہے اور تو کچھ عرصہ کے بعد یہاں سے رخصت ہو جاتا ہے۔ بالفاظِ دگر مقیم (زمین) اور مسافر (انسان) کا کیا میل؟ تو بیدار ہے، زندہ ہے اور زمین خفتہ (مُردہ) ہے۔ خفتہ اور بیدار میں حقیقی رابطہ (اختلاط) کیسے پیدا ہو سکتا ہے؟ اسی طرح ثابت (زمین) اور سیار (انسان) کا تعلق

کس طرح استوار ہو سکتا ہے۔

اس واعظانہ انداز بیان سے اقبال کا مطلب یہ ہے کہ اے انسان جب یہ مُسلّم ہے کہ تو ایک دن یقینی طور پر اس دُنیا سے رخصت ہو جائے گا۔ اور یہ رخصت ہمیشہ کے لئے ہے تو پھر تو اس دُنیا سے یعنی زمین سے اپنا دل کیوں لگاتا ہے؟ تیرے پاس ایک ایکڑ زمین ہو یا ایک لاکھ ایکڑ ہو۔ بہر حال اسے یہیں چھوڑ جانا ہے۔ جب صورتِ حال یہ ہے تو پھر تُو اسے مقصودِ حیات کیوں بناتا ہے؟

اشعار ۶ تا ۱۰:۔ ان اشعار میں اقبال اپنا مسلک واضح کرتے ہیں کہ خدا تعالیٰ نے اس زمین کو "متاع" قرار دیا ہے۔ یہ ہماری مِلک نہیں ہے۔ اس لئے ہم اس سے انتفاع تو کر سکتے ہیں مگر اس پر قبضہ نہیں جما سکتے۔ اس کا حقیقی مالک اللہ تعالیٰ ہے، اُس نے یہ زمین سب کے فائدے کے لئے بنائی ہے۔ جیسے روشنی، ہوا، پانی، گھاس اور آگ یہ نعماء سب کے لئے ہیں۔ اسی طرح یہ زمین بھی سب کے لئے ہے اور مفت ہے۔

اے زمیندار! میں تجھے صرف ایک نکتہ بتاتا ہوں اور میں چاہتا ہوں کہ تُو اسے قبول کر لے۔ کیوں؟ اس لئے کہ اس میں قرآنی تعلیم کی رُوح پوشیدہ ہے۔ وہ نکتہ یہ ہے کہ تو زمین سے اپنا رزق بھی حاصل کر سکتا ہے اور مرنے کے بعد اس میں دفن بھی ہو سکتا ہے یعنی صرف اس قدر زمین پر قبضہ کر جو تیری جائز ضروریات کے لئے کافی ہو سکے۔ جب تک تو زندہ ہے اس سے اپنا رزق حاصل کر لے یعنی جس قدر اراضی پر تو خود کاشت کر سکتا ہے صرف اسی قدر اپنے قبضہ میں رکھ۔ حرص و ہوا کو دل سے نکال دے۔ اور جب تو مر جائے تو تیرے جسم کو مٹی میں دبانے کے لئے دو گز زمین درکار ہو گی۔ لہٰذا اس قدر زمین مرنے کے بعد تجھے مل جائے گی۔ بس یہ کافی ہے۔ لاکھوں ایکڑ زمین پر قبضہ کر کے دوسروں کو روزی سے محروم کر کے تجھے کیا مل جائیگا؟ اگر تو دو لاکھ ایکڑ زمین پر قابض ہو کر ۲۵ لاکھ روپیہ جمع کر لے۔ بہر حال ساری دولت یہیں چھوڑ جائے گا۔ یہ سوچ کر کیا تو یہ دولت یا زمین اپنے ساتھ لے جا سکے گا؟

اگر نہیں تو پھر

ع
رزق دگور از دے بگیر اور امگیر

اس کے بعد اقبال پھر فلسفیانہ رنگ اختیار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اے انسان (مسلمان) تو اپنی حقیقت پر غور کر۔ کیا حق تعالی نے تجھے اس لئے پیدا کیا ہے کہ تو زمین جیسی ہیچ اور پوچ شئے کو مقصودِ حیات بنائے؟ تو زمین اور مادیات دونوں سے بہت ارفع ہے۔

پرے ہے چرخِ نیلی فام سے منزل مسلماں کی
ستارے جس کی گردِ رہ ہوئے وہ کارواں تو ہے

تو زمین کی صحبت کب تک اختیار کرے گا یعنی زمین کو مقصودِ حیات کب تک بنائے گا۔ ذرا یہ تو دیکھ کہ وہ کیا ہے اور تو خود کیا ہے؛ تو اپنی حقیقت کے اعتبار سے "بود" ہے یعنی مرنے کے بعد بھی زندہ رہے گا اور اگر تو اپنی خودی کو مستحکم کرلے تو تجھے حیاتِ ابدی حاصل ہو جائے گی۔ لیکن تیرے مقابلہ میں یہ زمین (جس پر تو مٹا ہوا ہے) "نبود" ہے یعنی اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ ایک وقت آئے گا جب یہ زمین مطلقاً فنا ہو جائے گی۔

اسی بات کو باندازِ دگر کہتے ہیں کہ تو "وجود" ہے یعنی تیرا وجود مستقل ہے اور زمین (دنیا) کیا ہے؟ محض "نمودِ بے وجود" ہے۔ یعنی نظر تو آتی ہے مگر دراصل موجود نہیں ہے۔ اگر دراصل موجود ہوتی یا اس کا وجود بھی تیری طرح ہوتا وہ بھی اسی معنی میں موجود ہوتی جس معنی میں تو موجود ہے تو فنا نہ ہوتی۔ دنیا یا زمین کی حقیقت یہ ہے کہ دیکھو تو ہے غور کرو تو کچھ بھی نہیں ہے۔

اے انسان! تو بمنزلہ عقاب ہے یعنی مادیات یا جذبِ خاک سے ارفع زراعتی ہے۔ اس لئے تو زمین، باغ، جاگیر، دولت اور بلڈنگ جیسی ادنیٰ چیزوں سے قطع نظر کرکے روحانیت میں اونچا مقام حاصل کر۔ تیری اصل خاکی نہیں ہے بلکہ لولاکی ہے۔

آخری شعر میں اس بحث کا خلاصہ درج کر دیا ہے کہ "اَلْاَرْضُ لِلّٰہِ" یعنی زمین ملکِ خدا است۔ کہتے ہیں کہ اس جملہ کا مطلب (باطن) بالکل واضح ہے۔ ہر شخص اسے بآسانی سمجھ سکتا ہے کہ یہ زمین اللہ کی ملکیت ہے۔ کسی انسان کو اس پر قابض ہونے کا حق حاصل نہیں ہے اور جو شخص اس واضح اور صاف مطلب (ظاہر) کو نہیں دیکھ سکتا۔ یعنی اس تعلیم کو قبول نہیں کرتا وہ مسلمان نہیں ہے بلکہ کافر ہے۔ کیونکہ یہ تعلیم کہ زمین اللہ کی ملکیت ہے، خالص قرآنی ہے۔ اور جو شخص قرآنِ مجید کی کسی تعلیم کا انکار کرتا ہے وہ پورے قرآنِ مجید کا انکار کرتا ہے۔ اور منکرِ قرآنِ مجید بلاشبہ کافر ہے۔ اس کے کفر میں اقبال کو کوئی شبہ نہیں ہے۔

دوسرا بند

چونکہ پہلے بند کے آخری اشعار سے یہ شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ اقبال تو ہمیں رہبانیت کی طرف لے جا رہے ہیں۔ اس لئے اس بند میں انہوں نے اس شبہ کا بھی ازالہ کر دیا ہے۔ اور اسلام کی تعلیم کی رُوح یعنی فقر کی حقیقت بھی واضح کر دی ہے۔

سب سے پہلے یہ واضح کر دوں کہ فقر کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اسلامی فقر۔ (۲) غیر اسلامی فقر۔ اقبال نے اسے فقرِ مومن اور فقرِ کافر سے تعبیر کیا ہے۔ اس کی تشریح انہوں نے مایۂ ناز تصنیف "پس چہ باید کرد" میں کی ہے۔ میں اس جگہ صرف تین شعر نقل کرتا ہوں:۔

فقرِ کافر خلوتِ دشت و در است — فقرِ مومن لرزۂ بحر و بر است
زندگی آں را سکونِ غار و کوہ — زندگی ایں را ز مرگِ با شکوہ
آں خدا را جستن از ترکِ بدن — ایں خودی را بر فسانِ حق زدن

ترکِ دُنیا کی تعلیم اسلام بھی دیتا ہے مگر اس کی نوعیت بالکل جداگانہ ہے۔ یعنی اسلام یہ کہتا ہے کہ پہلے اس دُنیا کو مسخر کرو پھر اسے اللہ کے لئے ترک کر دو یعنی دُنیا حاصل تو کرو مگر اس سے دل مت لگاؤ یعنی اسے مقصودِ زندگی مت بناؤ۔ مثلاً دولت کماؤ اور خوب کماؤ۔ مگر اس سے دل مت لگاؤ بلکہ اسے خدا کی راہ میں صرف

کرو۔ دُنیادی حکومت حاصل کرو مگر حکومت کو مقصودِ حیات مت بناؤ بلکہ مفتوحہ ملک میں اللہ کا قانون جاری کرو۔ چنانچہ صدیقِ اکبرؓ اور فاروقِ اعظمؓ نے یہی کیا کہ مُلک فتح کئے مگر اپنے لئے نہیں بلکہ اس لئے کہ ان میں اللہ کی حکومت قائم ہو اور اللہ کے بندے اللہ کے قانون کی اطاعت کریں۔ یہی وجہ ہے کہ فاروقِ اعظمؓ عرب، ایران، عراق، مصر اور شام پر حکمراں تھے۔ لاکھوں انسان اور لاکھوں اشرفیاں ان کے قدموں میں تھیں مگر اُن کے کُرتے میں بارہ، بارہ پیوند لگے ہوئے تھے۔ اِن کے قبضہ میں دیبا اور حریر تھا مگر وہ سوتی لباس پہنتے تھے۔ انہیں بہترین غذائیں میسّر تھیں مگر وہ جَو کی روٹی کھاتے تھے۔ ان کے سامنے قالینوں کا ڈھیر لگا ہوا تھا مگر وہ چٹائی پر سوتے تھے۔

یہ ہے ترکِ دُنیا بروئے تعلیم قرآنِ مجید!

بات یہ ہے کہ اسلام دراصل اضداد کو جمع کرنے یا ان میں ہم آہنگی پیدا کرنے کا نام ہے۔ یہی اس دین کی وہ خصوصیت ہے جو کسی مذہب یا نظامِ حیات یا ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ میں نہیں پائی جاتی۔

دُنیا کے تمام مذاہب کی تعلیم یہ ہے کہ دُنیا اور دین یا خدا اور دولت ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔ چنانچہ ہندو دھرم، جین دھرم، بودھ دھرم اور مسیحیت سب نے دُنیا اور دین میں تضاد تسلیم کر کے دُنیا کو ترک کرنے کی تعلیم دی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ سارے مذاہب رہبانیت کے حامی ہیں مگر اسلام نے جہاں اور معجزے دکھائے وہاں یہ معجزہ بھی دکھایا کہ دُنیا اور دین دونوں کو جمع کر دیا۔ اور اس طرح کہ

چیست دُنیا؟ از خدا غافل بُدن
نے قماش و نقرہ و فرزند و زن

یعنی دُنیا اس لئے مذموم نہیں ہے کہ اس میں دولت ہے، عورت ہے، سامانِ راحت ہے یا عیش و آرام ہے۔ اسلام کہتا ہے کہ ان میں سے کوئی شئے بھی فی حدِ ذاتہٖ مذموم نہیں ہے۔ جو بات اِن سب کو یا ان کے مجموعہ (دُنیا) کو

مذموم بنا دیتی ہے وہ ان سے وابستگی ہے، ایسی وابستگی کہ انسان خدا سے غافل ہو جائے۔ اگر انسان خدا سے غافل نہ ہو تو پھر دُنیا مذموم یا لائق ترک نہیں ہے۔ اقبال نے اسی نکتہ کو یوں بیان کیا ہے:۔

مردن بے مرگ و بے گور و کفن
گم شدن در نقرہ و فرزند و زن

اگر دُنیا یعنی حکومت، دولت، اقتدار، عورت اور شروت، انسان کو خدا سے غافل کر دیں، تو مذموم ہیں اور اگر یہی دُنیا انسان کو خدا سے غافل نہ کر سکے یا اگر انسان ان چیزوں سے دل نہ لگائے بلکہ ان کو خدا کے لئے استعمال کرے تو یہ سب چیزیں محمود ہیں۔ اگر دولت خدا سے غافل کر دے تو "لعنت" ہے اور اگر انسان اس کو اللہ کی راہ میں صرف کرے تو یہی دولت "رحمت" ہے۔

یہ ہے اسلام کی انقلاب آفریں تعلیم!

کہتے ہیں کہ میری تلقین کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تو رہبانیت اختیار کرلے۔ یہ دُنیا اللہ تعالیٰ نے تیرے فائدہ کے لئے بنائی ہے۔ پس تو دل کھول کر استفادہ کر۔

مثلاً زمین کو اپنے فائدہ کے لئے استعمال کر۔ غلّہ پیدا کر (اس کی خاک سے اناج اور پھل حاصل کر) بلکہ شاہین کی طرح افلاک (فضا) سے استفادہ کر۔ پہاڑوں سے بھی فوائد حاصل کر۔ اپنی عقل دلنوں سے کائنات کے مخفی خزانوں (نار) کو دریافت کر۔ یعنی کانوں سے جواہرات نکال۔

لیکن بت پرستی مت کر یعنی دُنیا کو اپنا مقصود مت بنا (طریق آذری سے بیگانگی اختیار کر)۔ ہاں اگر تجھ میں ہمت ہے تو اس دُنیا کو اپنی مرضی کے سانچہ میں ڈھال یعنی اس میں خدا کا قانون نافذ کر!

دُنیا بُری نہیں ہے، حکومت بُری نہیں ہے مگر اس سے دل لگانا بُرا ہے اس لئے تو دُنیا کے رنگ و بُو اور کاخ و کو سے محبّت مت کر۔ اپنے دل میں دُنیا کو جگہ مت دے کیونکہ تیرا دل اُس کی (خدا کی) محبّت کا حریم ہے۔ اس لئے اپنا دل دُنیا

کومت دے۔ "دل بیار و دست بکار" پر عمل کر۔

کیا تو جانتا ہے کہ بے گور و کفن موت کیسی ہوتی ہے؟ یعنی کیا تو جانتا ہے کہ انسان باوجود زندہ ہونے کے کیسے مرجاتا ہے؟ سُن! اگر کوئی شخص دولت اور عورت اور عورت کو مقصودِ حیات بنا لے تو وہ جیتے جی مرجاتا ہے۔ بظاہر زندہ ہوتا ہے مگر بباطن مردہ ہوجاتا ہے۔

یاد رکھ جو شخص توحید پر عمل پیرا ہوجاتا ہے۔ وہ اِس دُنیا میں گم نہیں ہوتا بلکہ دُنیا کو اپنے اندر گم کردیتا ہے یعنی دُنیا میں رہ کر، شادی کرکے، دولت حاصل کرکے، تختِ حکومت پر بیٹھ کر ـــــ غرضکہ ساری نعمائے دنیوی حاصل کرنے کے بعد بھی اِن کو خدا کے لئے ترک کردیتا ہے۔ یہ ہے مطلب دُنیا کو اپنے اندر گم کردینے کا!

کابل سے لے کر اس کماری تک اور کراچی سے لے کر چاٹگام تک، سارا علاقہ اس کے زیرِ نگیں ہوتا ہے، مگر ٹوپیاں سی کر اپنے لئے قوتِ لایموت مہیا کرتا ہے! اس کے خزانہ میں کروڑوں روپیہ موجود ہوتا ہے مگر وہ اس میں سے ایک روپیہ بھی اپنی ذات پر صرف نہیں کرتا۔ اور مرتے وقت وصیت کرتا ہے کہ قرآنِ مجید لکھ کر جو رقم میں نے پس انداز کی ہے اس سے میری تجہیز و تکفین کا سامان کیا جائے اور میری قبر کچی بنائی جائے۔ قبہ کے بجائے نزولِ رحمتِ باری میرے لئے کافی ہے۔ اقبال نے اگر یہ لکھا تو غلط نہیں لکھا۔

در صفِ شاہنشہاں یکتا ستے
فقر او از تربتش پیدا ستے

آخری شعر میں سمندر کو ایک کوزہ میں بند کردیا ہے۔ کہتے ہیں کہ اسلامی تفقر نہ تو رہبانیت (جوع) کا نام ہے اور نہ رقص و سرود اور لذت کوشی سے عبارت ہے یعنی نہ ترکِ دُنیا کا نام ہے اور نہ نفس پرستی ہے بلکہ سلطانی ہے یعنی دُنیا کو فتح کرنا اور پھر اسے اللہ کی خوشنودی کے لئے ترک کردینا۔ یعنی اپنا حکم نافذ کرنے کے بجائے

اللہ کے قانون کا اجراء تا کہ اللہ کے بندے غیر اللہ کی غلامی میں مبتلا نہ ہوں۔

۴۔ حکمت خیرِ کثیر است

گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر / ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر
علم حرف و صوت را شہپر دہد / پاکیٔ گوہر بہ ناگوہر دہد
علم را بر اوجِ افلاک است رہ / تا ز چشمِ مہر بر کند نگہ
نسخۂ او نسخۂ تفسیرِ کل / بستۂ تدبیرِ او تقدیرِ کل
دشت را گوید حبابے دہ، دہد / بحر را گوید سرابے دہ، دہد!
چشمِ او بر وارداتِ کائنات / تا بہ بیند محکماتِ کائنات
دل اگر بندد بہ حق، پیغمبری است / ور ز حق بیگانہ گردد کافری است!
علم را بے سوزِ دل خوانی شر است / نورِ او تاریکیٔ بحر و بر است
عالمے از غازِ او کور و کبود / فرودینش برگ ریزِ ہست و بود
بحر و دشت و کوہسار و باغ و راغ / از بمِ طیارۂ او داغ داغ!
سینۂ افرنگ را نارے از وست / لذتِ شبخون و یلغارے از وست
سیر واژوں مے دہد ایام را / می برد سرمایۂ اقوام را!
قوتش ابلیس را یارے شود / نور نار از صحبتِ نارے شود
کشتن ابلیس کارے مشکل است / زانکہ او گم اندر اعماقِ دل است!
خوشتر آں باشد مسلمانش کنی / کشتۂ شمشیرِ قرآنش کنی
از جلالِ بے جمالے الاماں / از فراقِ بے وصالے الاماں!
علم بے عشق است از طاغوتیاں / علم با عشق است از لاہوتیاں
بے محبت علم و حکمت مردہ / عقل تیرے بر ہدف ناخوردہ

کور را بینندہ از دیدار کن
بولہب را حیدرِ کرار کن

۱۔ حکمت، خیرِ کثیر ہے
۲۔ حکمت کا مفہوم
۳۔ حکمت کے ثمرات
۴۔ دل اگر بندد بحق پیغمبری است
۵۔ علم بے سوزِ دل، شری شود
۶۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ابلیس کا خادم بن جاتا ہے
۷۔ علم بے عشق است از طاغوتیاں

تمہید:۔ عالمِ قرانی کا چوتھا ستون یہ ہے کہ حکمت چونکہ "خیرِ کثیر" ہے اس لئے اس کو حاصل کرنا ہر مسلمان کا فرضِ اوّلین ہے۔ اس بحث پر اظہارِ خیال سے پہلے ہم لفظِ حکمت اور لفظِ خیر کی تشریح ضروری سمجھتے ہیں۔ تاکہ ناظرین اس عنوان کے نام سے کماحقہ آگاہ ہو سکیں۔

حکمت کا مفہوم سب سے پہلی بات یہ ہے کہ یہ عنوان، قرآنِ حکیم کی اس آیت سے ماخوذ ہے۔

"وَمَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِيَ خَيْرًا كَثِيْرًا (۲-۲۶۹)

اور جس شخص کو حکمت دی گئی بیشک اسے خیرِ کثیر دی گئی۔

واضح ہو کہ قرآنِ حکیم میں لفظِ حکمۃ نے ۲۰ بیس جگہ آیا ہے اور مختلف معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ ذیل میں اس کی وضاحت کی جاتی ہے۔

حکمۃ (ح ک م) کا لغوی معنی ہیں منع کرنا، روکنا، باز رکھنا، محفوظ رکھنا، قَالَ الفیومی ؒ ومنہ اشتقاق الحکمۃ لانھا تمنع صاحبھا من الاخلاق

الاسا رل" یعنی اس کا لغوی معنیٰ ہے منع کرنا اور اسی (حکم) سے حکمۃ کا لفظ مشتق ہے کیونکہ حکمت وہ شئے ہے جو روکتی (منع کرتی) ہے۔ صاحبِ حکمۃ کو بُرے (کمینہ) اخلاق سے۔

پھر اس کے معنیٰ ہوئے علم اور عقل کی مدد سے حق کو پانا اور اس کی تہ تک پہنچ جانا۔ حضرت ابن عباسؓ نے حکمۃ سے مراد لی ہے قرآنِ مجید کے محکمات اور متشابہات کا علم۔

ذیل میں چند آیات درج کی جاتی ہیں جن سے اس کے مختلف مفاہیم واضح ہو سکتے ہیں:۔

۱۔ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ (۳-۱۶۴)

اللہ نے مومنوں پر احسانِ عظیم کیا ہے انہیں میں سے ایک رسولؐ کو مبعوث فرمایا جو ان کو کتاب اور حکمت سکھاتے ہیں۔ یہاں مفسرین نے حکمت سے سُنتِ نبویؐ مراد لی ہے۔ کیونکہ سُنتِ نبویؐ سراسر دانائی پر مبنی ہے۔

۲۔ حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ ط (۵۴-۵)

ان منکروں کو کامل دانائی اور پوری عقل کی کتاب بھی پہنچ چکی ہے۔ مگر ڈرانا ان کو کچھ فائدہ نہیں دیتا۔ یہاں حکمت سے قرآنِ مجید مراد ہے۔

۳۔ اُدْعُ اِلٰى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ (۱۶-۱۲۵)

اے رسولؐ! لوگوں کو اپنے رب کے راستہ کی طرف دانائی (دانشمندی) کے ساتھ بلاؤ۔ یہاں حکمت سے دانائی یا دانشمندی مراد ہے۔

۴۔ لَمَآ اٰتَيْتُكُمْ مِّنْ كِتَابٍ وَّحِكْمَةٍ (۳-۸۱)

جب میں تم کو کتاب اور علم عطا کروں۔ یہاں حکمت سے علم مراد ہے۔

۵۔ وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلٰى فِىْ بُيُوْتِكُنَّ مِنْ اٰيَاتِ اللّٰهِ وَالْحِكْمَةِ ط (۳۳-۳۴)

اے رسولؐ کی بیویو! اور تمہارے گھروں میں جو خدا کی آیات پڑھی جاتی ہیں اور حکمت کی باتیں سُنائی جاتی ہیں ان کو یاد رکھو۔ یہاں حکمت سے دین کی سمجھ بوجھ (فراست

دینی) مراد ہے۔

۶۔ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ (۴۳-۶۳)

میں بلا شبہ تمہارے پاس حکمت لے کر آیا ہوں۔ یہاں حکمت سے دین یا کتاب اللہ مراد ہے جو سراسر دانائی اور معقولیت سے معمور ہے۔

۷۔ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ (۲-۲۵۱)

اور اللہ نے حضرت داؤدؑ کو بادشاہت اور تدبیر (سیاسی بصیرت یا تدبّر) عطا کی۔ یہاں حکمت سے تدبّر (سیاسی فراست) مراد ہے۔

۸۔ وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ (۳۱-۱۲)

اور بلا شک ہم نے لقمان کو فراست (عقل) عطا کی۔

یہاں حکمت سے عقل (قوتِ مدرکہ) مراد ہے۔

قرآنِ حکیم کی تمام آیات کا، جن میں یہ لفظ آیا ہے، استقصا کیا جائے گا تو معلوم ہو جائے گا کہ یہ کثیر المعانی لفظ ہے اور اس سے دانائی، فراست، عقل، دانشمندی، معقول بات، سمجھ بوجھ، علم آگاہی، تدبیر، تدبّر، تعقّل اور تفقّہ یہ سب معانی لئے جا سکتے ہیں۔ اس لفظ کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے بھی ہو سکتا ہے کہ قرآنِ حکیم میں یہ لفظ اللہ تعالیٰ کے لئے ۸۰ جگہ استعمال ہوا ہے۔ لیکن غور طلب نکتہ یہ ہے کہ ہر جگہ یہ لفظ کسی اہم صفت کے ساتھ آیا ہے۔ مثلاً علیمٌ حکیم! عزیزٌ حکیم! ان آیات سے معلوم ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ حکمت کا سرچشمہ ہے اور یہ اس کی بڑی نمایاں حقیقت ہے۔ اسی لئے قرآنِ حکیم فرماتا ہے کہ جسے حکمت مل گئی گویا اسے "خیرِ کثیر" مل گئی۔

اقبالؔ نے لفظ حکمت کو علم کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ علم کے وسیع ترین مفہوم میں یعنی انہوں نے حکمت سے علم و فن، فلسفہ، سائنس، بلکہ علم النفس و آفاق مراد لیا ہے جس میں تمام دُنیا کے علوم آ جاتے ہیں۔ لیکن لغوی معنی وہی ہیں جو مذکور ہوئے کہ ایسی سمجھ جس کی بدولت انسان "اخلاقِ اراذل" سے اپنے

کو محفوظ رکھ سکے اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ جب تک ایک شخص کتاب اللہ اور سُنّتِ رسول اللہ کو اپنا رہنما نہیں بنائے گا اس وقت تک اس میں اخلاقِ حسنہ پیدا ہی نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا حکمت سے مفسرین نے اگر کتاب اور سُنّت کا علم مراد لیا تو بالکل بجا اور صحیح مراد لیا۔ ہاں اس کے بعد لفظِ حکمت، فلسفہ اور سائنس کو بھی حاوی ہو سکتا ہے کیونکہ کتاب اور سُنّت دونوں ہمیں علم النفس اور علمِ آفاق کی تحصیل کا حکم دیتی ہیں۔

ذیل میں پیام مشرق سے چند اشعار نقل کرتا ہوں جن سے اقبال کا مفہوم واضح ہو سکتا ہے:۔

زندگی جہد ست و استحقاق نیست — جز بعلمِ انفس و آفاق نیست
گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر — ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر
سیدِ کلؐ صاحبِ امّ الکتاب — پردگیہا بر ضمیرش بے حجاب
گرچہ عینِ ذات را بے پردہ دید — ربِ زدنی از زبانِ اُو چکید
علمِ اشیاء علم الاسماستے — ہم عصا و ہم یدِ بیضاستے
علمِ اشیاء داد مغرب را فروغ
حکمتِ او ماست ہی بندد زدوغ (پیامِ مشرق ص ۹)

لفظِ خیر کی تشریح

خیر کے لغوی معنی ہیں وہ چیز یا وہ بات جو ہر شخص کو ہر حال میں مرغوب ہو (ما یکون مرغوبا بکل حالِ وعند کل احد) یہیں سے اس کے مفہوم میں وسعت پیدا ہو گئی۔

(ا) خیر کہنے لگے ہر اس شئے کو جو نافع ہو (شئی نافع)

(ب) نیکی۔ چنانچہ قرآنِ حکیم فرماتا ہے وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ (۲-۱۹۷)
یہاں خیر سے نیکی، نکوکاری یا نیک کام مراد ہے۔

(ج) بہتر یا زیادہ اچھا مثلاً لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ (۹۷-۳)
شب قدر ہزار مہینے سے (بھی) بہتر ہے۔

(د) افضل یا بہترین مثلاً فَاِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوٰى (۲-۱۹۷)
بہترین زادِراہ تقویٰ ہے۔

(ﮦ) اچھی بات یا بہت خوب مثلاً وَالصُّلْحُ خَيْرٌ (۲-۱۲۸)
اور صلح صفائی بہت خوب ہے یا بہت اچھی بات ہے۔

(و) بھلائی یا اچھائی مثلاً يَجْعَلَ اللّٰهُ فِيْهِ خَيْرًا (۴-۱۹)
ممکن ہے تمہیں ایک بات ناپسند ہو مگر اللہ اس میں بھلائی پیدا کر دے۔

(ز) نعمت یا قابلِ قدر چیز مثلاً فَقَدْ اُوْتِيَ خَيْرًا كَثِيْرًا (۲-۲۶۹)
بیشک اسے بہت بڑی نعمت (نعمتِ عظمٰی) مل گئی۔

(ح) دولت مثلاً وَاِنَّهٗ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيْدٌ
اور انسان دولت کی محبت میں بہت شدید ہے۔

(ط) قابلِ تحسین و ثنا مثلاً اِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَاْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْاَمِيْنُ (۲۸-۲۶)
بیشک قابلِ ستایش نوکر، جو آپ رکھیں، وہ ہے جو طاقتور بھی ہو اور امانتدار بھی۔

(ی) شر (بدی) کی ضد ہے، بمعنی نیکی، بھلائی، حسن و جمال، پاکی، پاکیزگی،
مثلاً ذٰلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَاَطْهَرُ (۵۸-۱۱)
یہ تمہارے حق میں بہت نیکی اور پاکیزگی کا کام ہوگا۔

(ک) ضر (سختی، تکلیف، اذیت، نقصان) کی ضد ہے یعنی راحت اور نفع کے معنوں میں بھی آتا ہے۔ مثلاً وَاِنْ يَّمْسَسْكَ بِخَيْرٍ (۶-۱۷)
اور اگر اللہ تجھے راحت یا نفع پہنچائے (تو اسے کوئی روکنے والا نہیں ہے)

ان مثالوں سے لفظِ خیر کا مفہوم بخوبی واضح ہو سکتا ہے۔ اس کی اہمیت اور قیمت کا اندازہ اس بات سے بھی ہو سکتا ہے کہ حکمت کی طرح اس صفت کو بھی اللہ نے اپنی ذات سے منسوب فرمایا ہے

مثلاً وَاللّٰهُ خَيْرُ الرّٰزِقِيْنَ   وَهُوَ خَيْرُ الْحٰكِمِيْنَ

وَهُوَ خَیْرُ النّٰصِرِیْنَ   وَاَنْتَ خَیْرُ الْفٰتِحِیْنَ وغیرہ وغیرہ

مطلب یہ نکلا کہ حکمت (علم و دانش) نعمت عظمیٰ ہے۔ نہایت اچھی چیز ہے بہت نافع، بہت قیمتی، بہت مفید، بہت قابلِ ستائش وغیرہ وغیرہ۔ جیسا کہ میں پہلے لکھ چکا ہوں۔ اقبال نے حکمت سے سائنس، فلسفہ اور تمام علوم قدیمہ و جدیدہ مراد لئے ہیں جن کی بدولت انسان نے عناصرِ کائنات کو مسخر کیا ہے اور اسی حکمت کی بدولت آج یورپ ساری دنیا پر حکمران ہے۔

۱۔ اے مسلمان! چونکہ اللہ تعالیٰ نے حکمت کو خیر کثیر قرار دیا ہے اس لئے جہاں سے مل سکے اس نعمت کو حاصل کر لے۔

۲۔ اب اقبال، حکمت کو علم کے معنی میں استعمال کرتے ہیں اور انھوں نے اس لفظ کو اس کے وسیع ترین مفہوم میں استعمال کیا ہے یعنی علم سے حکمتِ نظری (فلسفہ، منطق، کلام، اخلاقیات، نفسیات، عمرانیات، معاشیات) اور حکمتِ عملی (طبیعیات، کیمیا، ریاضی، حیاتیات) مراد لی ہے۔

کہتے ہیں کہ علم سے حروف اور آوازوں میں طاقت پیدا ہو جاتی ہے۔ اگر علم نہ ہو تو ہماری تقریر اور تحریر دونوں بے سود ہیں۔ اور اسی کی بدولت مٹی جیسی حقیر شے موتیوں کی طرح قیمتی ہو جاتی ہے۔ مثلاً لوہا ایک معمولی دھات ہے مگر علم کی بدولت انسان اسی لوہے سے نہایت قیمتی پرزے بناتا ہے۔

۳۔ علم کی بدولت انسان، آسمان کے تارے توڑ کر لاتا ہے (عناصر کو مسخر کرتا ہے) بلکہ آفتاب کی آنکھ سے نگاہ چھین لیتا ہے یعنی اس کی شعاعوں کو مقید کر کے ان کو اپنے فائدے کے لئے استعمال کر سکتا ہے۔

۴۔ علم کی بدولت ہم ساری کائنات کی تفسیر و تشریح کر سکتے ہیں اور سچ تو یہ ہے کہ تمام انسانوں کی تقدیر، اسی علم کی تدبیر سے وابستہ ہے۔

اگر یہاں تقدیر سے اندازہ مراد لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ علم ہی کی بدولت ہم تمام اشیائے کائنات کا اندازہ کر سکتے ہیں کہ مثلاً ہائیڈروجن کو کس نسبت یا اندازہ

سے آکسیجن کے ساتھ ملائیں جو پانی بن جائے۔

اور اگر تقدیر سے غایت یا مقصد مراد لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ علم ہی سے ہم یہ جان سکتے ہیں کہ فلاں شئے کا مقصد کیا ہے یا وہ کس لئے بنائی گئی ہے؟

۵۔ علم کی بدولت ہم وہ کام انجام دے سکتے ہیں جو بظاہر ناممکن معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً آج سے تین سو سال پہلے کسی شخص کا چھ سو میل فی گھنٹے کے حساب سے سفر کرنا بالکل ناممکن معلوم ہوتا تھا۔ مگر آج یہ بات ممکن ہو گئی ہے۔ وقس علی ھٰذا! اس کو اقبال نے اس طرح بیان کیا ہے کہ اگر علم، صحرا سے یہ کہے کہ بلبلہ درکار ہے تو صحرا اسے بلبلہ دے سکتا ہے اور اسی طرح سمندر سے سراب (خشکی) حاصل کر سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں باتیں ناممکن ہیں۔ مگر علم کی بدولت یہ ناممکن باتیں بھی ممکن ہو سکتی ہیں۔

۶۔ علم کی بدولت ہم واردات (جزئیات) سے آگاہ ہو سکتے ہیں اور جزئیات سے کلیات (محکمات) بنا سکتے ہیں یعنی جزئیات کا استقصار کر کے قوانین قدرت (محکمات) سے واقف ہو سکتے ہیں۔

۷۔ یہاں تک انہوں نے علم (حکمت) کی خوبیاں بیان کیں۔ اب وہ اس حقیقت کو واضح کرتے ہیں کہ بیشک علم و حکمت بہت مفید ہے مگر اسی وقت تک جب تک کہ انسان اپنے علم کو حق و صداقت (دینِ اسلام) کا مطیع بنائے رہے۔ اگر وہ ایسا نہیں کرے گا تو پھر یہی حکمت اس کے حق میں وبال جان بن جائے گی یعنی حق و صداقت سے بیگانہ ہو کر حکیم (عالم) دنیا کے لئے لعنت اور زحمت کا موجب بن جاتا ہے کیونکہ پھر وہ اپنے علم کو بنی آدم کے حق میں مضرت بنا دیتا ہے۔ اس کو یا انداز دگر واضح کرتے ہیں کہ

۸۔ اگر تم سوزِ دل (عشقِ الٰہی) کے بغیر حکمت حاصل کرو گے تو وہ حکمت تمہارے حق میں خیر کے بجائے شر بن جائے گی۔ اور اس کی روشنی دنیا کو منور کرنے کے بجائے تاریک کر دے گی یعنی دنیا مصیبت میں مبتلا ہو جائے گی۔ جس طرح امریکہ نے ہیروشیما

میں صرف ایک بم گرا کر سارے شہر کو برباد کر دیا۔

۹۔ اگر حکمت، سوزِ دل (محبتِ الٰہی) سے بیگانہ ہو جائے تو پھر یہ دُنیا اس کے ایجاد کردہ بموں اور گیسوں (غاز) سے تیرہ و تار ہو جاتی ہے اور اس کا برپا کردہ موسمِ بہار دُنیا کے حق میں موسمِ خزاں (باعثِ آزار) بن جاتا ہے یعنی آبادی کے بجائے وہ حکمت دُنیا کو برباد کر دیتی ہے۔ جیسا کہ آج کل ہو رہا ہے۔

۱۰۔ چنانچہ اسی حکمتِ شیطانی کی بدولت، بحر و دشت و کوہسار و باغ و راغ سب بمباری کی وجہ سے داغ داغ ہو جاتے ہیں یعنی یہی حکمت تباہی کا موجب بن جاتی ہے۔

۱۱۔ آج یورپ کے سینہ میں جو آگ بھڑک رہی ہے وہ اسی ابلیسی حکمت کی سُلگائی ہوئی ہے۔ ایک قوم دوسری قوم پہ یلغار کر رہی ہے اور شبخون مار رہی ہے یعنی تمام اقوامِ عالم آگ سے ہولی کھیل رہی ہیں۔

۱۲۔ یہ حکمت دُنیا کو بہیمیت اور بربریت (داروِنی) کی جانب لے جا رہی ہے یعنی اس کی وجہ سے دُنیا ترقیٔ معکوس کر رہی ہے۔ اور اقوامِ عالم کا وہ سرمایہ جو مفید کاموں میں صرف ہو سکتا تھا ایک دوسرے کو تباہ کرنے میں ضائع ہو رہا ہے۔

۱۳۔ اس کے بعد اقبالؔ یہ بتاتے ہیں کہ اگر سوزِ دل کے بغیر علم حاصل کیا جائے (یعنی اگر عقل، انسانی ادب خوردہ دل نہ ہو) تو جو قوت اس علم سے حاصل ہوتی ہے وہ رحمٰن کے بجائے شیطان کی غلام ہو جاتی ہے یعنی انسان، اللہ کے بجائے ابلیس کا بندہ بن جاتا ہے۔ اور شیطان (نار) کی صحبت میں رہ کر انسان (نور) بھی شیطان بن جاتا ہے۔ جیسا کہ آج کل ہر جگہ نظر آ رہا ہے۔

۱۴، ۱۵۔ بیشک ابلیس کو قتل (فنا) کرنا بہت مشکل ہے کیونکہ وہ دل کی گہرائیوں میں پوشیدہ (مخفی) ہے۔ اس لئے مناسب یہ ہے کہ اسے زندہ تو رہنے دیا جائے مگر مسلمان کر لیا جائے۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ اس کے کہنے کے بجائے قرآنِ مجید کے ارشادات پر عمل کرو۔

اِس شعر میں تلمیح ہے اس حدیث کی طرف کہ ایک مرتبہ حضورؐ نے صحابہؓ سے فرمایا کہ شیطان ہر انسان کے خون کے ساتھ ساتھ جسم میں گردش کرتا ہے۔ — صحابہؓ نے عرض کیا کہ کیا آپ مستثنیٰ نہیں ہیں؟ آپ نے فرمایا نہیں۔ مگر میں نے اسے مسلمان کر لیا ہے۔ یہ مصرع

ع خوشتر آن باشد مسلمانش کنی

اس حدیث کے آخری جملہ سے ماخوذ ہے۔

۱۶- علم سے جلال (اقتدار) حاصل ہوتا ہے مگر اللہ ہمیں اس جلال سے محفوظ رکھے جس میں جمال (محبتِ الٰہی) کا رنگ نہ ہو۔ بیشک فراق اچھی چیز ہے کیونکہ عاشق کو اپنی محبت کے اظہار اور عشق میں استقامت کے اظہار کا موقع ملتا ہے۔ مگر خدا اس فراق سے محفوظ رکھے جس کا نتیجہ وصال نہ ہو۔ یعنی جس طرح فراق بے وصال مذموم ہے اسی طرح جلالِ بے جمال بھی ناپسندیدہ ہے۔

۱۷- کہتے ہیں کہ اگر حکمت کے ساتھ عشق نہ ہو تو وہ حکمت انسان کو شیطان (طاغوت) کا مرید بنا دیتی ہے اور اگر اس کے ساتھ عشق بھی ہو تو پھر انسان فرشتہ (لاہوتی) بن جاتا ہے جیسے خلفائے راشدینؓ۔

۱۸- محبت کے بغیر علم اور حکمت سائنس اور فلسفہ سب مُردہ اور بے سُود ہیں۔ اِن سے کسی شخص کو کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا بلکہ نقصان ہی پہنچتا ہے۔ عشق کی مدد کے بغیر عقلِ انسانی کبھی منزلِ مقصود کو نہیں پہنچ سکتی۔ وہ بمنزلہ تیرِ بے ہدف نا خوردہ" ہے۔

۱۹- آخری شعر میں اقبالؒ ہمیں تلقین کرتے ہیں کہ محض حکمت، نابینا ہے، رہنمائی نہیں کر سکتی۔ اس کو محبت کی روشنی (بصارت) عطا کرو۔ گویا محض حکمت بمنزلہ "بولہب" ہے۔ اس لئے اسے "حیدرِ کرار" بناؤ۔ یعنی محض حکمت کافر ہے۔ اسے مسلمان بنالو، پھر وہ بنی آدم کے حق میں مفید ہو جائے گی

زندہ رود

محکماتش وانمودی از کتاب
ہست آں عالم ہنوز اندر حجاب!

پردہ را از چہرہ نکشاید چرا
از ضمیرِ ما بروں ناید چرا!

پیشِ ما یک عالم فرسودہ ایست
ملّت اندر خاکِ او آسودہ ایست

رفت سوزِ سینۂ تاتار و کرد
یا مُسلماں مُرد یا قرآں بمُرد!

محکماتِ عالمِ قرآنی کی تفصیل سے آگاہ ہونے کے بعد زندہ رود (اقبال) نے افغانی رح سے کہا کہ یہ عالم جو اس قدر دلکش اور مفید ہے، ہمارے ضمیر سے باہر کیوں نہیں نکلتا؟ یعنی دُنیا میں کسی جگہ نظر کیوں نہیں آتا؟ یعنی یہ کیا بات ہے کہ کسی اسلامی مُلک میں بھی قرآنِ مجید کی حکومت موجود نہیں ہے؟ ہمارے سامنے تو وہی فرسودہ عالم ہے جس میں ملّتِ اسلامیہ آسودہ ہے! آخر ہوا کیا؟ مسلمانوں کے دل سے سوز (عشقِ الٰہی) کہاں چلا گیا؟ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ

ع یا مُسلماں مُرد یا قرآں بمُرد!

سعید حلیم پاشا

دینِ حق از کافری رسواتر است
زانکہ مُلّا مومنِ کافر گر است!

شبنمِ ما در نگاہِ ما یم است
از نگاہِ او یمِ ما شبنم است!

از شکرفیہائے آں قرآں فروش — دیدہ ام روح الامین را در خروش!
زاں سوئے گردوں دلش بیگانۂ — نزدِ او ام الکتاب افسانۂ
بے نصیب از حکمتِ دینِ نبیؐ — آسمانش تیرہ از بے کوکبی!
کم نگاہ و کور ذوق و ہرزہ گرد — ملّت از قال و اقولش فرد فرد!
مکتب و ملّا و اسرارِ کتاب — کورِ مادر زاد و نورِ آفتاب!

دینِ کافر فکر و تدبیرِ جہاد
دینِ مُلّا فی سبیل اللہ فساد

مردِ حق جانِ جہانِ چار سوے — آں بخلوت رفتہ را از من بگوے
اے ز افکارِ تو مومن را حیات — از نفسہائے تو ملّت را ثبات
حفظِ قرآنِ عظیم آئینِ تست — حرفِ حق را فاش گفتن دینِ تست
تو کلیمی چند باشی سرنگوں — دستِ خویش از آستیں آور بروں
سرگذشتِ ملّتِ بیضا بگوے — با غزال از وسعتِ صحرا بگوے

فطرتِ تو مستنیر از مصطفیٰؐ ست
باز گو آخر مقامِ ما کجاست؟

مردِ حق از کس نگیرد رنگ و بو — مردِ حق از حق پذیرد رنگ و بو
ہر زماں اندر تنش جانے دگر — ہر زماں او را چو حق شانے دگر
راز ہا با مردِ مومن باز گوے — شرحِ رمزِ کُلَّ یَوْمٍ[1] باز گوے
جز حرم منزل ندارد کارواں — غیرِ حق در دل ندارد کارواں

من نمی گویم کہ راہش دیگر است
کارواں دیگر نگاہش دیگر است

---

[1] تلمیح بہ آیۂ کُلَّ یَوْمٍ ھُوَ فِی شَأْن۔

تمہید:۔ اقبال نے "ملّا" کو دین کی رسوائی کا سبب یا ذمہ دار قرار دیا ہے۔ چونکہ اس لفظ کا مفہوم خود مسلمانوں میں مختلف زمانوں میں مختلف رہا ہے اس لئے اس کی قدرے وضاحت ضروری ہے۔ تاکہ موجودہ دور کے مسلمانوں کو وہ غلط فہمی لاحق نہ ہو جائے جو بعض "مسٹروں" اور ڈاکٹروں کو لاحق ہو گئی ہے۔

واضح ہو کہ پانچویں صدی ہجری میں یہی لفظ اس قدر وقیع اور معزز تھا کہ اگر اقبال اُس زمانہ میں ہوتے تو ساری عمر اس کے حصول کی کوشش میں بسر کر دیتے اور شاید ہی نصیب ہوتا۔

اس زمانہ میں ملّا کا لقب اس عالم کو ملتا تھا جو قرآن، حدیث، فقہ، عقائد، منطق، فلسفہ، کلام، ادب، معانی و بیان اور الٰہیات جملہ علوم میں یکساں طور پر غیر معمولی قابلیت رکھتا تھا۔ فلسفہ کا دائرہ بذاتِ خود بہت وسیع تھا یعنی اس میں بہت سے علوم داخل تھے۔ مثلاً مابعد الطبیعات، طبیعات، کیمیا، علم الحیوان، ریاضی، مساحت، اقلیدس اور ہیئت وغیرہ۔ بلکہ طب جیسا وسیع شعبہ بھی فلسفہ ہی میں شمار کیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آج بھی ملّا جلال الدین دوانی اور ملّا سعد الدین تفتازانی کا نام نہایت عزت و احترام کے ساتھ لیا جاتا ہے۔ ہندوستان میں ملّا محب اللہ بہاری صاحب مسلم العلوم ملّا عبد الحکیم سیالکوٹی صاحبِ تصانیف کثیرہ و محشی خیالی، ملّا وجیہ الدین گجراتی اور ملّا غلام یحییٰ بہاری ملّا حسن شارح مسلم العلوم اور ملّا عبد العلی الملقب بہ بحر العلوم لکھنوی کے اسمائے گرامی بہت مشہور ہیں۔

اٹھارویں صدی کے وسط سے ہندوستان میں دشمنانِ دین و ملت یعنی انگریزوں کا اقتدار شروع ہوا۔ چونکہ ملّاؤں نے

۱۷۵۷ء سے لے کر ۱۸۵۷ء تک مسلسل ان دشمنانِ دین کی مخالفت کی اور ۱۸۵۷ء میں ان کے خلاف جہاد کا فتویٰ دے کر اپنی دینی حمیت عالم آشکار کر دی[1]۔ اس لیے انگریزوں نے ان بندگانِ حق کو بدنام کرنے کے لیے لفظِ مُلّا کی تحقیر کا سلسلہ شروع کیا۔ اور ہر اُس مسلمان کو، جو جہاد پر ایمان رکھتا تھا۔ جنونی مسلمان (fanatic) کا لقب دیا۔ یعنی انگریز کی رائے میں سچا مسلمان وہ ہے جو جہاد کا منکر ہو[2]۔

چونکہ انگریز کی مخالفت میں علمائے دیوبند پیش پیش تھے اس لیے مُلّا کے ساتھ ساتھ "دیوبند" کو بھی بدنام کرنے کا سلسلہ شروع کر دیا گیا۔ چنانچہ ملاعنۂ فرنگ کی کوششوں سے مُلّا کے معنی تو جاہل، تنگ نظر، متعصب، جنونی اور رجعت پسند مسلمان کے ہو گئے۔ اور دیوبندی کا مطلب وہ مسلمان ہو گیا

---

[1] افسوس ہے کہ میں جاویدنامہ کی شرح میں جنگِ آزادی کی داستان کسی طرح بھی قلمبند نہیں کر سکتا۔ اس لیے صرف اس بات کے لکھنے پر اکتفا کرتا ہوں کہ تین پانچ سو سے زائد علما نے انگریزوں کے خلاف جہاد کا فتویٰ دیا تھا۔ اُن میں سے چند مُلّاؤں کے اسمائے گرامی حسبِ ذیل ہیں:

۱۔ شیخ العرب والعجم حضرتِ اقدس مرشدی وسیدی حاجی امداداللہ صاحب چشتی مہاجر مکی وفات ۱۸۹۵ء

۲۔ خاتم الحکماء حضرت مولانا فضل حق صاحب خیرآبادی اسیر انڈمان وفات ۱۸۶۱ء

۳۔ قطب ارشاد حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی وفات ۱۹۰۵ء

۴۔ حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی وفات ۱۸۸۰ء

۵۔ استاذ العلماء حضرت مولانا لطف اللہ صاحب علی گڑھی

۶۔ حضرت مفتی مولوی عنایت احمد صاحب

۷۔ ناصر الدین حضرت مولانا مولوی رحمت اللہ صاحب کیرانوی مہاجر مکی

اللہ تعالیٰ راقم الحروف اور قارئین کرام کو بھی ان مُلّاؤں کے نقشِ قدم پر چلنے کی توفیق عطا فرمائے۔

[2] اسی لیے انگریزوں کے خود کاشتہ پودے کے بانی نے مسلمانوں کو یہ "مشورہ" دیا تھا۔

اے دوستو جہاد کا اب چھوڑ دو خیال   دیں کے لیے حرام ہے اب جنگ اور قتال

جو سرکارِ دوعالم صلعم کی شان میں گستاخی کرتا ہو اور نجدیوں یا وہابیوں کے سے عقائد رکھتا ہو۔

غور طلب بات یہ ہے کہ حجۃ الاسلام قاسم العلوم حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ جنہوں نے ساری عمر آریوں اور عیسائیوں سے تحریری اور تقریری مناظرہ کرنے میں بسر کردی اور ہر مجلس میں سرکارِ دوعالم صلعم کی نبوت اور رسالت کا اثبات کیا اور حضورؐ کی عزت دنیا میں قائم کرنے کے لئے اپنی پوری قابلیت صرف کردی، وہ تو وہابی یعنی بے دین اور کافر ہیں اور جن لوگوں نے اسلام کی حمایت اور قرآن کی حقانیت میں کبھی ایک مضمون بھی نہیں لکھا وہ "اعلیٰ حضرت اور مجددِ مائۃ حاضرہ" ہیں!

ع جو چاہے آپ کا حسنِ کرشمہ ساز کرے

اقبالؔ نے بیشک اپنی تصانیف میں "مُلّا" کا لفظ استعمال کیا ہے مگر اس سے ان کی مراد وہ علمائے حق نہیں ہیں جنہوں نے ہر زمانہ میں دین کی حمایت اور اسلام کی خدمت کی ہے، بلکہ وہ جاہل اور ضمیر فروش طبقہ مراد ہے۔ جس کے افراد نے دولت ثروت، عزت اور مناصب کی خاطر اپنے دین اور ایمان کو انگریزوں کے ہاتھ فروخت کردیا۔

آجکل ہو یہ رہا ہے کہ مسلمانوں میں جو طبقہ مغرب پرست ہے اور اسلامی مملکتوں میں قرآنی حکومت کا مخالف ہے وہ ان علماء کو جو اقامتِ دین اور مسلم ملکوں میں اسلامی حکومت کے قیام کے لئے کوشش کر رہے ہیں "مُلّا" کہہ کر عوام میں بدنام کر رہا ہے۔ اور اپنے مزعومات باطلہ کی تائید میں اقبالؔ مرحوم کے اشعار نقل کرکے ان کی روح کو صدمہ پہنچا رہا ہے۔ خلاصۂ کلام اینکہ ہمارے زمانہ میں مغرب پرست مسلمان علمائے حق کو مُلّا کہہ کر معرض طعن بنا رہے ہیں، اور جب کوئی شخص ان سے باز پرس کرتا ہے تو اقبالؔ کو اپنی سپر بنا لیتے ہیں حالانکہ اقبالؔ ساری عمر ان علمائے حق کے مداح رہے بلکہ ان کے ریاضِ علوم سے گلچینی کرتے رہے۔

قارئینِ کرام جب ان اشعار کو پڑھیں تو مُلّا سے وہ طبقہ مراد لیں جو دین سے

بے بجز یہ ہے جس کے افراد نے نہ تو دینی علوم کسی مستند درس گاہ میں کسی مستند عالم سے حاصل کئے اور نہ کسی مستند عالم دین کی صحبت اٹھائی اور نہ عربی زبان اور عربی ادب میں مہارت بہم پہنچائی۔ صرف انگریزی درس گاہوں سے ڈگریاں لے کر اور مستشرقین کی عینک سے انگریزی میں اسلام پر کتابیں پڑھ کر، قرآنِ مجید کی تفسیر اور دین کی تشریح کا کام شروع کر دیا۔ ان لوگوں کو دیکھ کر بے اختیار یہ مصرع زبان پر آجاتا ہے:۔

ع ہر لئیمے رازدارِ دیں شدہ

اس ضروری تمہید کے بعد اب ہم اشعار کا مطلب لکھتے ہیں:۔

اقبالؔ کہتے ہیں کہ عالمِ قرآنی اس لئے حجاب میں ہے کہ مُلّا تو مسلمانوں کو کافر بنانے میں مصروف ہے۔ پھر اقامتِ دین اور قیامِ حکومتِ الٰہیہ کے لئے کوشش کون کرے؟

۲۔ شبنم کنایہ ہے شعائرِ اسلامی سے یا دینی رسوم سے یا فروعی امور سے۔
اور یم کنایہ ہے ارکان و اصولِ اسلام سے یا اصولی امور اور بنیادی عقائد سے۔
مطلب یہ ہے کہ ہماری نظر میں تو فروعی امور بھی اتنے ہی اہم ہیں جتنے اصولی امور (عقائد) مگر مُلّا اپنی جہالت کی وجہ سے بنیادی (اصولی) عقائد کو بھی ہیچ سمجھتا ہے۔

۳۔ مُلّاؤں کی ضمیر فروشی اور قرآن فروشی کی وجہ سے رُوح الامین (جبرئیلؑ) بھی دست تاسف مل رہے ہیں!

۴۔ مُلّا کی ذہنیت یہ ہے کہ اس کا دل، اللہ کی محبت (ز انسوئے گردوں) سے بیگانہ ہے اور وہ قرآنِ حکیم کو بھی قصوں کہانیوں کی کتاب سمجھتا ہے۔ حالانکہ وہ دستورِ حیات ہے۔ پس اس کی غیر اسلامی ذہنیت نے اسے ملّت کے حق میں ایک مستقل مصیبت بنا دیا ہے۔

۵۔ وہ اسلام کے فلسفہ (حکمت) سے بیگانہ ہے۔ اس لئے اس کا دماغ (آسمان) بالکل تاریک ہے۔

٦- وہ کم نگاہ ہے کورِ ذوق ہے اور لغو گفتگو کرتا ہے اور قوم اس کے مناظروں (قَالَ اَقُولُ) سے مختلف گروہوں (فرقوں) میں منقسم ہو گئی ہے۔

٧- مُلّا اور قرآنی حقائق میں وہی نسبت ہے جو اندھے اور نورِ آفتاب میں ہے یعنی جس طرح ایک اندھا آدمی آفتاب کی روشنی سے مستفید نہیں ہو سکتا اسی طرح ایک مُلّا، قرآنی علوم سے بہرہ ور نہیں ہو سکتا۔

٨- آج غیر مُسلم (کافر) جہاد کی تدبیر کر رہے ہیں یعنی اپنے مذہب کی اشاعت میں مصروف ہیں مگر مُلّا ملّت میں فساد برپا کر رہا ہے۔ اور اسی تخریب کو دین کی خدمت سمجھتا ہے۔

دوسرا بند مُلّاؤں کے علاوہ مُسلمانوں کا دوسرا طبقہ صُوفیوں کا ہے جو حجروں (خلوت) میں زندگی بسر کرتا ہے۔

اس بند میں اقبالؔ اس طبقہ کے افراد سے خطاب کرتے ہیں:-

٢- بلاشبہ آپ صاحبان کے افکار، مومن کے لئے زندگی کا باعث ہیں۔ (صوفیوں کی تعلیمات میں قرآن مجید کی رُوح پوشیدہ ہوتی ہے) اور آپ حضرات کی صحبت (نفسہائے تو) سے ملّت کے افراد میں ثبات کا رنگ پیدا ہو سکتا ہے یعنی آپ کی صحبت سے ایمان میں استقامت پیدا ہو سکتی ہے۔ لیکن آپ حضرات اس حقیقت کو فراموش نہ کریں کہ

٣- قرآنِ حکیم کی حفاظت آپ حضرات کا آئین ہے اور اسلام کی تبلیغ و اشاعت ہی آپ کا دین ہے چنانچہ تمام صوفیائے کرام نے اور خصوصاً خواجگان چشتؒ نے ساری عمر تبلیغ ہی میں بسر کی۔

٤- اے صوفی! تو حضرت موسیٰؑ کا جانشین ہے تو کب تک سرنگوں رہے گا؟ اپنا ہاتھ آستین سے باہر نکال یعنی کرامت دکھا! اور اس وقت تبلیغ و اشاعتِ اسلام سے بڑھ کر کوئی کرامت نہیں ہے۔

٥- تو مُسلمانوں کو ان کی گذشتہ عظمت کے افسانے سُنا اور غزال (مسلمان

کو صحرا (اسلامی تعلیمات) کی وسعت سے آگاہ کر

۶- اس میں کیا شک ہے کہ تیری زندگی سرکارِ دوعالم صلعم کے نور سے منور ہوئی ہے۔ لہٰذا تو قوم کو بتا کہ اس کا مقام کہاں ہے۔ یعنی مسلمانوں کو ان کے منصب اور مقصد سے آگاہ کر۔

تیسرا بند اس بند میں "مردِ حق" کی صفت بیان کرتے ہیں کہ مردِ حق صرف اللہ تعالیٰ (حق) کی صفات اپنے اندر پیدا کرتا ہے۔ وہ کسی انسان سے متاثر نہیں ہوتا۔ اس کے جسم میں ہر وقت نئی روح پیدا ہوتی رہتی ہے اور وہ بھی حق تعالیٰ کی طرح نئی شان میں جلوہ گر ہوتا ہے۔

سعید حلیم پاشا اقبال سے کہتے ہیں کہ مسلمانوں کو اس نکتہ سے آگاہ کرو کہ جس طرح اللہ تعالیٰ ہر لحظہ نئی شان دکھاتا رہتا ہے اسی طرح مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ ہر لحظہ نئی شان دُنیا کو دکھائے۔ یعنی ہر لحظہ اسلام کی خوبیوں میں سے کسی نہ کسی خوبی کا اظہار دُنیا پر کرتا رہے۔

اس شعر میں تلمیح ہے اس آیت شریفہ کی طرف

كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (۵۵-۲۹)

وہ ہر لحظہ اپنی کسی نہ کسی صفت (شان) کا اظہار کرتا رہتا ہے۔

ملتِ اسلامیہ (کارواں) کی منزلِ مقصود، کعبہ (حرم) کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے اور نہ اس کے دل میں غیر حق کی سمائی ہو سکتی ہے۔

میں یہ تو نہیں کہتا کہ ملت نے کعبہ کے علاوہ کسی اور شئے کو اپنا مقصود بنا لیا ہے مگر یہ ضرور ہے کہ قافلہ بھی بدل گیا ہے اور اس کی نگاہ بھی بدل گئی ہے یعنی مسلمانوں کی ذہنیت غیر اسلامی ہو گئی ہے۔

افغانی

از حدیثِ مصطفےٰ داری نصیب؟ — دینِ حق اندر جہاں آمد غریب[1]

با تو گویم معنیٔ ایں حرفِ بکر — غربتِ دیں نیست فقرِ اہلِ ذکر

بہرِ آں مردے کہ صاحب جستجوست — غربتِ دیں ندرتِ آیاتِ اوست

غربتِ دیں ہر زماں نوعِ دگر — نکتہ را دریاب اگر داری نظر

دل بآیاتِ مبیں دیگر بہ بند — تا بگیری عصرِ نو را در کمند

کس نمی داند ز اسرارِ کتاب — شرقیاں ہم غربیاں در پیچ و تاب

روسیاں نقشِ نوی انداختند — آب و ناں بردند و دیں درباختند!

حق ببیں حق گوے و غیر از حق مجوے
یک دو حرف از من بآں ملت بگوے

افغانیؒ نے زندہ رود سے کہا کہ حدیثِ نبویؐ سے ثابت ہے کہ دینِ حق (اسلام) اس دُنیا میں "غریب" ہے۔ میں تجھے اس پاکیزہ لفظ کا مفہوم بتاتا ہوں کہ دین کی غربت سے مسکینی یا مفلسی مراد نہیں ہے۔ بلکہ صاحبِ جستجو کے لئے اس لفظ میں بہت بڑا نکتہ پوشیدہ ہے۔ وہ یہ کہ غربتِ دین سے اس کی آیات کی نُدرت مراد ہے۔ یعنی غربت سے مُفلس، نادار یا محتاج مراد نہیں ہے بلکہ اقبالؔ نے لفظِ غریب کو عجیب کے معنی میں لیا ہے۔

دین کی غربت، ہر لحظہ بنوعِ دیگر ظاہر ہوتی ہے۔ یعنی ہر زمانہ میں دینِ اسلام کی نئی نئی خوبیاں (خصوصیات) واضح ہوتی رہیں گی۔ لہٰذا ہمارا فرض ہے کہ ہم اس

---

[1] غریب، تلمیح بحدیث اَلْاِسْلَامُ جَاءَ غَرِیْب الخ

کی تلاوت میں غیر معمولی انہماک کا ثبوت دیں تاکہ ہم دنیا میں انقلاب برپا کر سکیں (عصرِ نو را در کمند آوردن یعنی انقلاب برپا کردن)

آج مشرقی اور مغربی دونوں قومیں پیچ و تاب میں مبتلا ہیں۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں اسرار (حقائق) کتاب سے بے خبر ہیں۔

روسی قوم اس وقت (۱۹۳۰ء) ایک نیا تجربہ کر رہی ہے۔ یعنی انہوں نے ایسا نظامِ زندگی مدوّن کیا جس کی رو سے انسانوں کو روٹی تو مل جاتی ہے مگر دین ہاتھ سے جاتا رہتا ہے۔ چونکہ مسلمان کا مسلک یہ ہے کہ وہ ہمیشہ سچی بات قبول کرتا ہے اور دوسروں کو بھی سچی بات پہنچاتا ہے۔ اور ہمیشہ سچ کی تلاش میں رہتا ہے۔ اس لئے اے زندہ رود! تو میری طرف سے ملتِ روسیہ کو یہ پیغام پہنچا دے۔

پیغامِ افغانی با ملتِ روسیہ

منزل و مقصودِ قرآں دیگر است
رسم و آئینِ مسلماں دیگر است

در دلِ او آتشِ سوزندہ نیست
مصطفٰے در سینۂ او زندہ نیست!

بندۂ مومن ز قرآں برنخورد
در ایاغِ او نہ مے دیدم نہ دُرد

خود طلسمِ قیصر و کسریٰ شکست
خود سر تختِ ملوکیت نشست

تا نہالِ سلطنت قوت گرفت
دینِ او نقش از ملوکیت گرفت

از ملوکیت نگہ گردد دگر
عقل و ہوش و رسم و رہ گردد دگر

تو کہ طرحِ دیگرے انداختی
دل ز دستورِ کہن پرداختی

ہمچو ما اسلامیاں اندر جہاں
قیصریت را شکستی استخواں

تا برافروزی چراغِ در ضمیر
عبرتے از سرگذشتِ ما بگیر

پاے خود محکم گذار اندر نبرد
گردِ ایں لات و ہبل دیگر مگرد

ملتے می خواہد ایں دُنیاے پیر
آنکہ باشد ہم بشیر و ہم نذیر!

باز می آئی سوے اقوامِ شرق
بستہ ایامِ تو با ایامِ شرق

تو بجاں افگندۂ سوزے دگر
در ضمیرِ تو شب و روزے دگر!

کہنہ شد افرنگ را آئین و دیں
سوے آں دیرِ کہن دیگر مبیں

کردۂ کارِ خداونداں تمام
بگذر از لا جانبِ الّا خرام

درگذر از لا اگر جویندۂ
تا رہِ اثبات گیری زندۂ

اے کہ می خواہی نظامِ عالمے
جستۂ او را اساسِ محکمے؟

داستانِ کہنہ شستی باب باب
فکر را روشن کُن از اُمّ الکتاب

با سیہ فاماں یدِ بیضا کہ داد؟
مژدۂ 'لا قیصر و کسریٰ' کہ داد؟

درگذر از جلوہ ہاے رنگ رنگ
خویش را دریاب از ترکِ فرنگ!

گر ز مکرِ غربیاں باشی خبیر
روبہی بگذار و شیری پیشہ گیر

چیست روباہی؟ تلاشِ ساز و برگ
شیرِ مولا جوید آزادی و مرگ؛

جز بقرآں ضیغمی روباہی است
فقرِ قرآں اصلِ شاہنشاہی است

فقرِ قرآں اختلاطِ ذکر و فکر
فکر را کامل ندیدم جز بذکر

ذکر؟ ذوق و شوق را دادن ادب
کارِ جان است ایں نہ کارِ کام و لب

خیزد از وے شعلہ ہاے سینہ سوز
با مزاجِ تو نمی سازد ہنوز

اے شہیدِ شاہدِ رعناے فکر
با تو گویم از تجلّی ہاے فکر

چیست قرآں؟ خواجہ را پیغامِ مرگ
دستگیرِ بندۂ بے ساز و برگ!

ہیچ خیر از مردکِ زر کش مجو
لَن تَنَالُوا البِرَّ حَتّٰی تُنفِقُوا

از ربا آخر چہ می زاید؟ فتن!
کس نداند لذتِ قرضِ حسن!

از ربا جان تیره دل چون خشت و سنگ
آدمی درّنده بے دندان و چنگ!

رزقِ خود را از زمین بردن رواست
این متاعِ بنده و مِلکِ خداست

بندهٔ مومن امین، حق مالک است
غیرِ حق هر شے که بینی هالک[۱] است

رایتِ حق از ملوک آمد نگون
قریه‌ها[۲] از دخلِ شان خوار و زبون

آب و نانِ ماست از یک مائده
دودهٔ آدم "کنفسٍ واحده"[۳]

نقشِ قرآن تا درین عالم نشست
نقشهائے کاهن و پاپا شکست

فاش گویم آنچه در دل مضمر است
این کتابے نیست چیزے دیگر است!

چون بجان در رفت جان دیگر شود
جان چو دیگر شد جهان دیگر شود

مثلِ حق پنهان و هم پیداست این
زنده و پاینده و گویاست این

اندرو تقدیرهائے غرب و شرق
سرعتِ اندیشه پیدا کن چو برق

با مسلمان گفت جان بر کف بنه
هر چه[۴] از حاجت فزون داری بده

آفریدی شرع و آئینے دگر
اندکے با نورِ قرآنش نگر

از بم و زیرِ حیات آگه شوی
هم ز تقدیرِ حیات آگه شوی

محفلِ ما بے مے و بے ساقی است
سازِ قرآن را نواها باقی است

زخمهٔ ما بے اثر افتد اگر
آسمان دارد هزاران زخمه ور

ذکرِ حق از امتان آمد غنی
از زمان و از مکان آمد غنی!

---

۱ هالک۔ تلمیح بآیهٔ شریفه کلّ شیءٍ هالکٌ الّا وجههٗ

۲ قریه‌ها از دخل الخ تلمیح بآیهٔ شریفه انّ الملوک اذا دخلوا الخ

۳ کنفسٍ واحده تلمیح بآیهٔ شریفه ما خلقکم ولا بعثکم الخ

۴ هرچه از حاجت الخ تلمیح بآیهٔ شریفه وَیَسْئَلُوْنَکَ مَاذَا یُنْفِقُوْنَ۔ الخ

ذکرِ حق از ذکرِ ہر ذاکر جدا است
احتیاجِ روم و شام از وے کجا است
حق اگر از پیشِ ما بردار دش
پیشِ قومے دیگرے بگذار دش
از مسلماں دیدہ ام تقلید و ظن
ہر زماں جانم بلرزد در بدن!
ترسم از روزے کہ محرومش کنند
آتشِ خود بر دلِ دیگر زنند!

تمہید:- چونکہ یہ پیغام اہم مباحثِ دینی و علمی پر مشتمل ہے اس لئے ہم سب سے پہلے اس کا تلخیص (Resume) ذیل میں درج کرتے ہیں:۔

۱- پہلے بند میں اقبالؔ نے (بزبانِ افغانیؒ) مسلمانانِ عالم کی موجودہ حالت واضح کی ہے۔ اور ملت (قوم) کے انحطاط پر حسبِ معمول مرثیہ خوانی کی ہے۔ اس ضمن میں در پردہ ان کے انحطاط کا سبب بھی بیان کر دیا ہے جو ملوکیت کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ ملوکیت کے مفاسد اور نتائج بھی واضح کر دیئے ہیں۔ یعنی ملوکیت کی لعنتوں میں سے سب سے بڑی لعنت جس میں بنی آدم گرفتار ہو جاتے ہیں یہ ہے کہ عقل، دل، نگاہ، ذہنیت، رسم اور راہ ہر شئے غیر اسلامی ہو جاتی ہے۔

از ملوکیت نگہ گردد دگر
عقل و ہوش و رسم و رہ گردد دگر

۲- دوسرے بند میں اقبالؔ نے بڑے دلکش انداز میں روسیوں سے خطاب کیا ہے۔

(الف) ابتدا اس طرح کی ہے کہ اسلام اور اشتراکیت دونوں ملوکیت، قیصریت، کلیسائیت، مذہبی پیشوائیت، اجباریت، سرمایہ داری، جاگیرداری اور زمینداری کے خلاف ہیں۔ اور دونوں مساوات کی حامی ہیں۔ دونوں مزدور اور محنت کش طبقہ کی ہمدرد اور بہی خواہ ہیں، دونوں مفلسوں کی دستگیر ہیں۔

(ب) اس کے بعد روسیوں سے یہ کہا ہے کہ اسلام کی طرح تم نے بھی جھوٹے خداؤں

کا خاتمہ کر دیا ہے۔ تو اب ہمت کرو اور ایک قدم اور اٹھاؤ یعنی سچے خدا پر ایمان لے آؤ۔ تاکہ تمہاری زندگی مستحکم بنیادوں پر قائم ہو جائے اگر تم لا الٰہ کے بعد الا اللہ نہیں کہو گے تو زندگی کے لئے کوئی محکم نظام قائم نہیں کر سکو گے۔

اے کہ می خواہی نظامِ عالمے
جستہٗ اورا اساسِ محکمے؟

۳۔ تیسرے بند میں افغانیؒ نے روسیوں کو قرآنِ حکیم کے مطالعہ کی دعوت دی ہے۔

(ا) اور یہ بتایا ہے کہ اس کی بدولت تمہاری عقل منور ہو جائے گی۔

(ب) آخر یہ قرآنِ مجید ہی تو تھا جس نے عربوں کو محیر العقول طاقت عطا کر دی تھی جس کی بناء پر انہوں نے ملوکیت کا خاتمہ کر دیا۔

(ج) اگر تم حقیقی معنی میں حکمرانی چاہتے ہو تو یورپین سیاست سے اجتناب کرو۔ کیونکہ مغربی (یورپین) سیاست مکاری اور عیاری کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

(د) حکومت کی اصل (بنیاد) عیاری نہیں ہے بلکہ فقر ہے جس کی تعلیم قرآنِ مجید نے دی ہے۔

(ہ) فقرِ قرآن، دو چیزوں کے اختلاط (مجموعہ) کا نام ہے یعنی ذکر و فکر۔

(و) ذکر کیا ہے؟ ذوق و شوق را دادن یعنی جذبۂ محبت کا صحیح استعمال۔ (بالفاظِ دگر اللہ سے محبت کرنا)

ذکر؟ ذوق و شوق را دادن ادب
کارِ جان است این نہ کارِ کام و لب

۴۔ چوتھے بند میں انہوں نے فکر کا مفہوم واضح کیا ہے۔

فکر سے قرآنی تعلیمات کا عملی پہلو مراد ہے (جس طرح ذکر سے علمی پہلو مراد ہے یعنی جذباتِ محبت کی صحیح آبیاری) یعنی وہ سوشل آرڈر یا عمرانی نظام جو اسلام نے پیش کیا ہے، جس کی وجہ سے ہم اسلام کو زندگی کا دستور کہتے ہیں۔ اس کی خصوصیات

حسبِ ذیل ہیں:۔

(ا) قرآنِ مجید نے سرمایہ داری کا خاتمہ کر دیا۔ قرآن مجید سرمایہ داروں کے حق میں پیغامِ مرگ اور مزدوروں کے حق میں مژدہ جانفزا ہے۔

(ب) سرمایہ دار نیکی اور تقویٰ کے مقام کو حاصل نہیں کر سکتا۔

(ج) قرآن مجید نے سود خوری کا خاتمہ کر دیا۔

(د) قرآن مجید نے جاگیرداری اور زمینداری کا خاتمہ کر دیا۔

(ہ) قرآن مجید نے تمام مفاسد کی اصل، یعنی ملوکیت کا خاتمہ کر دیا۔

(و) قرآن مجید نے بنی آدم کو اصولِ سہ گانہ کی نعمت سے مالامال کر دیا۔ اصولِ سہ گانہ سے مراد ہیں۔ حریت، اخوت اور مساوات۔

قرآنِ مجید نے اُن تمام مفاسد کا قلع قمع کر دیا جو انسانی ترقی میں حائل ہو سکتے ہیں۔

۵۔ پانچویں بند میں اسی مضمون کو جاری رکھا ہے۔ کہتے ہیں کہ

قرآن مجید نے دُنیا سے احباریت، رہبانیت، پاپائیت اور مذہبی پیشوائیت کا خاتمہ کر دیا۔

قرآنی نظام کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اُس نے دولتمندوں کو حکم دیا کہ اپنی دولت ان لوگوں میں تقسیم کر دو جو مفلس اور نادار ہیں۔ یعنی دولت سے محبت مت کرو۔ بلکہ

اس سے بھی ایک قدم آگے بڑھایا اور کہا کہ تم اپنی جان سے بھی محبت مت کرو۔ دونوں (جان اور مال) کو اللہ کی راہ میں صرف کرو۔

با مُسلماں گفت جاں بر کف بنہ
اُنچہ از حاجت فزوں داری بدہ

قرآنی تعلیمات کی خصوصیات بیان کرنے کے بعد روسیوں سے یہ کہا ہے کہ تم نے ایک نظامِ حیات وضع کیا ہے مگر وہ صحیح نہیں ہے۔ تم اسے قرآن مجید

کی روشنی میں دیکھو تاکہ اس میں اصلاح کر سکو۔ اگر تم اپنے دستور کو "نورِ قرآن" سے دیکھو گے تو "تقدیرِ حیات" سے آگاہ ہو جاؤ گے۔

از یم و زیرِ حیات آگہ شوی
ہم ز تقدیرِ حیات آگہ شوی

اِس شعر پر پیغام ختم ہو جاتا ہے۔

۶۔ چھٹے بند میں افغانیؒ نے مسلمانوں کی موجودہ حالت پر ناقدانہ انداز میں تبصرہ کیا ہے اور یہ اُمید ظاہر کی ہے کہ اگرچہ ہم موجودہ مُسلمان ناکارہ ہو چکے ہیں مگر اللہ تعالیٰ میں سب قدرت ہے وہ کسی اور قوم کو اسلام قبول کرنے کی توفیق عطا کر سکتا ہے۔

آخر میں افغانیؒ نے مُسلمانوں کو تقلید اور ظن سے اجتناب کرنے کی تلقین کی ہے۔ اب ہم اس پیغام کی شرح ہدیۂ ناظرین کرتے ہیں۔

پہلا بند اس بند کی شرح سے پہلے اس نکتہ کی وضاحت ضروری ہے کہ افغانیؒ نے ملّتِ روسیہ کو اسلام قبول کرنے کی دعوت اس لئے دی ہے کہ

(ا) روسیوں نے ملوکیت کا خاتمہ کر دیا ہے گویا کلمہ لا الٰہ الا اللہ کے پہلے جُز "لا الٰہ" پر عمل کر لیا ہے۔ لہٰذا ان کے لئے دوسرے جُز "الا اللہ" پر عمل کرنا نسبتاً آسان ہو گیا ہے۔

(ب) وہ دُنیا میں ایسا نظام قائم کرنا چاہتے ہیں جس میں کوئی بادشاہ، نواب، جاگیردار، زمیندار، سرمایہ دار یا مہاجن، غریبوں، مسکینوں، مفلسوں، ناداروں یا مزدوروں کا خون نہ چوس سکے اور یہ نظام ——— یہ عادلانہ نظامِ حیات ——— صرف توحیدِ الٰہی کی بنیاد پر قائم ہو سکتا ہے۔

اقبالؔ کو یہ توقع ہے کہ وہ وقت ضرور آئے گا (انشاء اللہ) جب روسی قوم لا الٰہ کے بعد الا اللہ کی منزل پر پہنچ جائے گی۔ کیونکہ انکارِ خدا کی بُنیاد پر کوئی صالح

معاشرہ قائم ہی نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:۔

ہمچناں بینی کہ در دورِ فرنگ | بندگی با خواجگی آمد بجنگ
روس را قلب و جگر گردید خوں | از ضمیرش حرف لا آمد بروں
آں نظامِ کہنہ را برہم زدہ است | تیز نیشے بر رگِ عالم زدہ است
کردہ ام اندر مقاماتش نگہ | لا سلاطیں لا کلیسا لا الٰہ
فکرِ او در تندبادِ لا بماند | مرکبِ خود را سوئے اِلّا نراند
آیدش روزے کہ از زورِ جنوں | خویش را زیں تندباد آرد بروں

در مقامِ لا نیاساید حیات
سوئے اِلّا می خرامد کائنات
(پس چہ باید کرد)

اس مختصر تشریح کے بعد اب ہم بند کا مطلب لکھتے ہیں:۔

کہتے ہیں کہ افسوس ہے کہ اس زمانہ میں مسلمان، قرآن مجید کے مقصد سے بیگانہ ہو گئے ہیں۔ قرآن مجید انہیں کسی اور طرف لے جانا چاہتا ہے مگر وہ کسی اور طرف بلکہ اس کی مخالف سمت میں جا رہے ہیں۔ اس ایک شعر میں اقبالؔ نے دریا کو کوزہ میں بند کر دیا ہے۔ مسلمانانِ عالم کی کیسی صحیح تصویر دو لفظوں میں کھینچ دی ہے!

قرآن مجید یہ چاہتا ہے (اس کی منزل یا اس کا مقصود) کہ مسلمان ایسا معاشرہ قائم کریں جس میں کوئی کسی کا محتاج نہ ہو، سب اللہ کے محتاج ہوں۔ مگر مسلمان اُس آئین پر عامل ہی نہیں بلکہ قانع ہیں جس میں انسان، انسان کا محتاج ہے، اللہ کا وجود اور اُس کا قانون عملاً سارے مسلمانوں کی زندگی سے خارج ہو چکا ہے۔

راقم الحروف کے تجربہ اور مشاہدہ کی رُو سے اس وقت دُنیا میں مُسلمانوں کے علاوہ اور کوئی قوم ایسی نہیں ہے جس نے اپنی مذہبی کتاب کی تعلیمات سے اس قدر بیگانگی اختیار کر لی ہو۔ یہی نہیں بلکہ اس کی تعلیمات کی علانیہ مخالفت پر کمر باندھ لی ہو!

یہی رائے خود اقبالؔ مرحوم کی بھی تھی۔ چنانچہ جب ایک شخص نے ان سے یہ

دریافت کیا کہ جناب آپ کی رائے میں دُنیا میں سب سے بڑا مظلوم کون ہے؟ تو مرحوم نے سائل کی توقع کے خلاف نہایت متانت کے ساتھ یہ جواب دیا تھا کہ "اس وقت دُنیا میں سب سے بڑا مظلوم قرآنِ مجید ہے"، چونکہ سائل یہ جواب سُن کر محوِ حیرت ہوگیا اس لئے مرحوم نے یہ کہا کہ اس سے بڑا ظلم اور کیا ہو سکتا ہے کہ جو قوم اس کتاب کو زبان سے کلام اللہ کہتی ہے وہی قوم اپنے عمل سے رات دن اس کی تعلیمات کی تردید اور اس کے اوامر و نواہی کی مخالفت کرتی رہتی ہے؟ غالبًا اقبال کی اس تصریح پر کسی مزید حاشیہ آرائی کی ضرورت نہیں ہے۔

۲-۳- مسلمانانِ عالم کی حالت یہ ہے کہ ان کے قلوب محبتِ رسولؐ سے بالکل خالی ہو چکے ہیں۔ مسلمانوں نے قرآنِ مجید کی تعلیمات سے کوئی فائدہ حاصل نہیں کیا ان کی زندگی کے جام میں نہ شراب ہے نہ اس کی تلچھٹ یعنی ان کی زندگی قرآنی تعلیمات سے بالکل بیگانہ ہے۔

۴- اس سے بڑھ کر المیہ (سانحہ) اور کیا ہو سکتا ہے کہ مسلمانوں نے خود ہی ملوکیت کا خاتمہ کیا مگر چالیس سال کے بعد خود ہی اس گڑے مُردے کو اکھیڑ لیا۔ اور تیرہ سو سال سے اس لاشۂ بے جان کو سر پر اٹھائے پھرتے ہیں! خود ہی قیصر و کسریٰ کے طلسم کو توڑا۔ پھر خود ہی اس طلسم میں گرفتار ہوگئے!

جب حضرت سعد ابنِ ابی وقاصؓ سے عجمیوں نے دریافت کیا کہ آپ ہمارے ملک (عراق) میں کیوں آئے ہیں؟ فوج کشی کا مطلب کیا ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ ہمارا مقصد ملک گیری یا سلطنت نہیں ہے۔ بلکہ ہم تم لوگوں کو بادشاہوں کے جور و ستم سے نجات دینے آئے ہیں۔ "تحقیق ہم کو اللہ نے اس لئے بھیجا ہے کہ اس کے بندوں کو ملوک کے ظلم و ستم سے نکال کر ایمان کی روشنی اور اسلام کے عادلانہ نظام کے سایہ میں لے آئیں"[1]

---

[1] ان اللہ ارسلنا لنخرج العباد من جور الملوک الیٰ نور الایمان وعدل الاسلام
(اتمام الوفاء صد ۱۹)

عہدِ فاروقی کا مطالعہ کرنے سے حضرت سعدؓ کے قول کی صداقت واضح ہو سکتی ہے۔ فاروقِ اعظمؓ نے عراق کے باشندوں کو بادشاہوں کی غلامی سے نجات دے کر زمینوں کا مالک بنا دیا۔ یہ لوگ بادشاہوں، جاگیرداروں اور زمینداروں کے ظلم و ستم سے آزاد ہو گئے۔ براہِ راست حکومت کو مالیہ ادا کرتے تھے یعنی اللہ کی زمین کی مالک خلافتِ اسلامیہ تھی نہ کہ جاگیردار یا زمیندار۔

۵-۶- جب مسلمانوں میں ملوکیت کا نظام قائم ہو گیا تو ان کا دین (جو سراسر ملوکیت کی ضد ہے) ملوکیت کے زیرِ اثر آ گیا یعنی وہ تمام مفاسد اور مصائب جو ملوکیت سے پیدا ہوتے ہیں، دینِ اسلام میں داخل ہو گئے۔ اور جب اسلام پر ملوکیت کا ٹھپہ لگ گیا تو لامحالہ اسلام، ملوکیت میں مبتدل ہو گیا۔ یعنی ایک عادلانہ نظامِ حیات کی حیثیت سے تو ختم ہو گیا صرف مذہبی رسوم باقی رہ گئیں۔

ع

رہ گئی رسمِ اذاں، رُوحِ بلالیؓ نہ رہی

مسلمانوں کی زندگی تو ملوک کے قبضہ میں چلی گئی۔ علماء کا کام صرف یہ رہ گیا کہ مدرسوں اور مکتبوں میں مسلمانوں کو نماز، روزہ کے مسائل بتاتے رہیں اور صوفیہ نے یہ وطیرہ اختیار کر لیا کہ انہیں ترکِ دُنیا کے فوائد سے آگاہ کرتے رہیں۔ اِلاماشاء اللہ

۷- افسوس! مسلمانوں نے یہ نہ سوچا کہ ملوکانہ نظام تو ابلیسی نظام کا خوبصورت نام ہے اس غیر اسلامی نظام میں رہ کر "نگاہ" بدل جاتی ہے یعنی غیر اسلامی (قرآنی) ہو جاتی ہے اور جب کسی انسان کا زاویۂ نگاہ بدل جاتا ہے تو اس کی عقل و دانش اور رسم و راہ غرضیکہ زندگی کی ہر شئے بدل جاتی ہے یعنی غیر اسلامی ہو جاتی ہے اور جب عقل یعنی فکر کا سرچشمہ ہی فاسد (خراب) ہو جاتا ہے تو انسان برائی کو بھلائی اور بدی کو نیکی سمجھنے لگتا ہے۔ کیا خوب کہا ہے اقبالؔ نے:-

چوں شود اندیشۂ قومے خراب ناسرہ گردد بدستش سیم ناب
میرد اندر سینہ اش قلبِ سلیم در نگاہِ او کج آید مستقیم

برکراں از حربِ ضربِ کائنات | چشمِ او اندر سکوں بیند حیات
موج از دریاش کم گردد بلند | گوہرِ او چوں خزف نا ارجمند

مسلمانوں کی گذشتہ تیرہ سو سال کی تاریخ پڑھ لیجئے۔ اقبالؔ کے اِن اشعار کی صداقت آپ پر واضح ہو جائے گی۔ مثال کے طور پر صرف اس بات پر غور کیجئے کہ کیا یہ قلبِ سلیم کی موت اور نگاہ کی کجی کی دلیل نہیں ہے کہ مسلمانوں نے اُن بادشاہوں کو، جن کی پوری زندگی اللہ کے بندوں کو اللہ کی اطاعت سے باز رکھنے اور اپنی اطاعت پر مجبور کرنے میں بسر ہوئی "ظلِ اللہ" (اللہ کا سایہ) کا لقب دیدیا؟ کیا دُنیا میں عقل و ہوش سے بیگانگی کی اس سے "بہتر" مثال کوئی اور مل سکتی ہے؟

دوسرا بند اس بات کا اعتراف کرنے کے بعد کہ مسلمانوں نے قرآنی تعلیمات کو پسِ پشت ڈال کر ملوکیت کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دیا۔ گویا اپنی بداعمالی کی وجہ سے دینِ حق کو ساری دُنیا میں رُسوا کر دیا۔[1] افغانی "ملتِ روسیہ" سے یوں خطاب کرتے ہیں:۔

"تم لوگوں نے ملوکیت (دستورِ کہن) کو اپنے ملک سے ختم کر دیا اور نئے نظام کی بنیاد ڈالی ہے۔ یعنی تم نے بھی ہم مسلمانوں کی طرح (بلکہ ہمارے اسلاف کی طرح) قیصریت کا خاتمہ کر دیا۔ ۱۹۱۷ء میں روسیوں نے زارِ روس اور اس کے خاندان کو گولیوں کا نشانہ بنا دیا۔

---

[1] مجاہدِ ملت مولانا عبید اللہ سندھی مرحوم (شاگرد حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب دیوبندی نور اللہ مرقدہ) لکھتے ہیں کہ جب میں نے ماسکو میں اسٹالن سے ملاقات کی۔ اور اشتراکی نظام پر اسلامی نظام کی برتری ثابت کی تو وہ بہت متحیر ہوا اور اُس نے دریافت کیا کہ کیا کسی "اسلامی" ملک میں اس وقت اسلامی نظام مروج ہے؟ (تاکہ ہم یہ اندازہ کر سکیں کہ وہ کس حد تک قابلِ عمل ہے اور اس نے کیا انقلاب برپا کیا) تو میں نے شرمندگی کے ساتھ نفی میں جواب دیا۔ اس کے سوا اور کر ہی کیا سکتا تھا؟

اے روسیو! ہم مسلمانوں کی المناک داستان سے عبرت حاصل کرو۔ کبھی ہم بھی اس دُنیا میں قیصریت اور ملوکیت کے سب سے بڑے دشمن تھے کیونکہ ہمارے رسولِ برحق ہادیٔ مطلق سرکارِ ابد قرار صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہر وقت ہمارے سامنے تھا۔ اِذَا ھَلَكَ قَیْصَرُ فَلَا قَیْصَرَ بَعْدَہٗ وَاِذَا ھَلَكَ كِسْرٰی فَلَا كِسْرٰی بَعْدَہٗ یعنی اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو اس لئے پیدا کیا ہے کہ وہ دُنیا سے ملوکیت کا نام و نشان مٹا دیں تاکہ اللہ کے بندے انسانوں کی بندگی سے نجات حاصل کر سکیں۔ اس لئے میں مسلمانوں کو وصیت کرتا ہوں کہ وہ ایسا انتظام کریں (اور یہ انتظام جہاد فی سبیل اللہ کے علاوہ اور کیا ہو سکتا ہے ؟) کہ جب موجودہ قیصر ہلاک ہو جائے تو پھر اس کے بعد کوئی قیصر تخت نشین نہ ہو یعنی دُنیا سے قیصریت کا خاتمہ کر دیں اور جب موجودہ کسریٰ ہلاک ہو جائے (اشارہ ہے اس طرف کہ مسلمانوں کا فرض ہے کہ کسریٰ کو ہلاک کر دیں) تو پھر اس کے بعد کوئی کسریٰ اس کا جانشین نہ ہو یعنی دُنیا سے ملوکیت کا خاتمہ ہو جائے۔ چنانچہ مسلمانوں نے حضورِ انور صلے اللہ علیہ وسلم کی وصیت پر عمل کیا اور ملوکیت کا خاتمہ کر دیا۔

لہٰذا اے روسیو! تم نے جب ملوکیت کا خاتمہ کر دیا ہے تو ہماری طرح دوبارہ اس لعنت میں گرفتار مت ہو جانا! آئندہ کبھی اس لات و ہبل کا طواف مت کرنا (گویا " ملوکیت " افغانیؔ کی نگاہ میں خالص بُت پرستی ہے اور اس میں شک بھی کیا ہے کہ ہر بادشاہ اللہ کے بندوں کو اس بات پر مجبور کرتا ہے کہ وہ اُسے بُت بنا کر پوجیں اور جو شخص انکار کرتا ہے وہ باغی قرار دیا جاتا ہے)۔

اس وقت اس " دُنیائے پیر " کو ایسی قوم کی ضرورت ہے جو بشیر بھی ہو اور نذیر بھی۔ یعنی اس میں دو صفتیں ہوں :۔

(ا) وہ ایمانداروں کو دُنیا اور آخرت میں کامیابی کی خوشخبری سُنائے (تبشیر)

(ب) وہ منکروں کو دُنیا اور آخرت میں ناکامی (عذاب سے ڈرائے (انذار)

افرنگ (یورپ) کا آئینِ کہنہ (بیکار) ہو چکا ہے وہ دنیا کے لئے قطعاً مفید نہیں ہے۔ اس لئے تم اس "بت خانہ" کی طرف کبھی متوجہ نہ ہونا (گویا مغربی جمہوریت بہ افغانیؒ کی نگاہ میں "دیرِ کہن" ہے۔)

تم نے تمام باطل خداؤں کا کام تمام کر دیا ہے یعنی تم لاَ اِلٰہ کے مفہوم اور اس کے اقتضاء پر تو عمل کر چکے ہو۔ اب ہمت کرو اور اِلاَّ اللّٰہ کا اقرار بھی کر لو۔

اگر تم دُنیا میں ثبات چاہتے ہو تو موحد بن جاؤ! "لا" کی منزل سے باہر نکل آؤ اور "اِلاَّ" کی منزل کی طرف قدم بڑھاؤ۔ انسان کی فطرت نفیٔ مطلق (لا اِلٰہ) سے آسودہ اور مطمئن نہیں ہو سکتی۔ اس کی فطرت اثباتِ مطلق (اِلاَّ اللّٰہ) کی طالب ہے۔ صرف اسی سے اسے اطمینان حاصل ہو سکتا ہے۔

در مقامِ لا نیا ساید حیات
سوئے اِلاَّ می خرامد کائنات

اگر حق و صداقت کے طالب (جوئندہ) ہو تو "لا" کی منزل سے باہر نکل آؤ! یاد رکھو! زندگی ـــ حقیقی زندگی ـــ صرف راہِ ثبات (اِلاَّ اللّٰہ) اختیار کرنے سے نصیب ہو سکتی ہے!

تم دُنیا میں ایک عالمی نظام قائم کرنے کے آرزومند ہو! یعنی ایسا نظام قائم کرنا چاہتے ہو جو نسل، رنگ، قوم، وطن اور زبان کی قیود سے بالاتر ہو۔ یعنی آفاقی ہو۔ ایسا نظام جس میں تمام بنی آدم شریک ہو سکیں، جس سے تمام بنی آدم مستفید ہو سکیں لے

لے افغانیؒ کا اشارہ غالباً مارکس کے اس مقولہ کی طرف ہے:۔

یا صعالیک العالم اتّحدوا! اے تمام دُنیا کے مزدورو! سرمایہ داروں کے خلاف متحد ہو جاؤ ۱۲

تمہاری آرزو بہت مبارک ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ کیا تم نے ایسے عالمگیر نظام کے قیام کے لئے کوئی اساسِ محکم بھی دریافت کی ہے؟ یعنی کیا تمہارے پاس کوئی ایسا بنیادی تصوّر موجود ہے جس پر یہ آفاقی نظام قائم ہوگا؟

دُنیا میں کوئی نظام "نفی" پر قائم نہیں ہوسکتا بلکہ نفی سے نہ کوئی مسئلہ حل ہوسکتا ہے اور نہ کسی شخص کو رہنمائی مل سکتی ہے۔ اور نہ اس کی بدولت کوئی فرد اپنی زندگی بسر کرسکتا ہے۔ بلکہ مسلکِ نفی پر عامل ہوکر کوئی شخص ایک دن بھی اپنی زندگی بسر نہیں کرسکتا۔ لامحالہ رہِ ثبات اختیار کرنی پڑے گی یعنی کسی مثبت عقیدہ پر نظامِ حیات قائم کرنا پڑے گا۔ تو سوال یہ ہے کہ وہ مثبت عقیدہ (اساسِ محکم) کیا ہے؟ افغانی رحمہ کا منشا یہ ہے کہ توحیدِ الٰہی کے علاوہ اور کوئی عقیدہ "اساسِ محکم" نہیں بن سکتا۔ اس لئے کہ روسیوں کا فرضِ اوّلین یہ ہے کہ وہ "لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ" کہہ کر پورے مسلمان بن جائیں۔

تیسرا بند یہ بند جاوید نامہ کے اہم (نہایت قیمتی) مقامات میں سے ہے اور اس لئے ہماری خاص توجہ کا مستحق ہے اس بند

نے کہا جاسکتا ہے کہ مسلکِ مادّیت بھی تو ایک مثبت عقیدہ ہے مگر مادّیت کو مدارِ یقین بنانے کے بعد کوئی مادّہ پرست یہ ثابت نہیں کرسکتا کہ انسان (جو سراسر ذرّاتِ مادّی کا مجموعہ ہے) پر دوسروں کے ساتھ انصاف کرنا یا ہمدردی کرنا فرض ہے یا نہیں دوسروں کو راحت پہنچانے کے لئے، مظلوم کو ظالم سے بچانے کے لئے اور بیکسوں کی امداد کرنے کے لئے خود ایثار کرنا چاہیئے۔ سوال یہ ہے کہ جب انسان صرف مادّہ ہے تو وہ عدل و انصاف کیوں اختیار کرے؟ دوسروں کے لئے کیوں ایثار کرے؟ مزدوروں کے ساتھ کیوں ہمدردی کرے؟ کیوں نہ مزدوروں، بیکسوں اور مسکینوں کا خون چوس چوس کر اپنی راحت کے سامان مہیا کرے؟ کوئی مادّہ پرست آج تک ان سوالات کا جواب نہیں دے سکا۔

میں اقبال نے اپنے کلام میں پہلی مرتبہ لفظِ فقر کو بطور اصطلاح استعمال کیا ہے اور آئندہ تصانیف میں اس عقیدہ کو اپنے فلسفہ کا سنگِ بنیاد بنایا ہے۔

اقبال نے ۱۹۱۵ء میں، بوساطت اسرارِ خودی، مسلمانوں کو یہ تعلیم دی کہ اپنی خودی کو بذریعہ عشقِ رسول ؐ مستحکم کرو تاکہ کائنات پر حکومت کر سکو۔

از محبت چوں خودی محکم شود
قوتش فرماں دِہ، عالم شود

۱۹۲۰ء میں ان پر یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ جب بوسیلۂ عشقِ رسول ؐ خودی مستحکم ہو جاتی ہے تو اس میں شانِ فقر پیدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ انہوں نے اس انکشاف کو پہلی مرتبہ جاوید نامہ میں بطورِ عقیدہ پیش کیا اور جاوید نامہ کے بعد جس قدر کتابیں انہوں نے لکھیں (مسافر ۱۹۳۲ء، بالِ جبریل ۱۹۳۴ء، ضربِ کلیم ۱۹۳۵ء، مثنوی پس چہ باید کرد ۱۹۳۶ء اور ارمغانِ حجاز ۱۹۳۷ء) ان سب کتابوں میں انہوں نے عقیدۂ فقر کی تشریح کی۔ اور ان تشریحات کے مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے تمام افکار اور تصوّرات دینی و علمی اسی عقیدہ کا طواف کر رہے ہیں یعنی اس عقیدہ کو ان کے فلسفیانہ افکار میں مرکزی حیثیت حاصل ہو گئی ہے۔

یہ مبحث اس قدر وسیع ہے کہ اس پر ایک مستقل کتاب لکھی جا سکتی ہے۔ اس لئے میں اس شرح میں صرف ضروری اشارات پر اکتفا کروں گا۔

عقیدۂ فقر کی تشریح

(قرآن) (حدیث) (تصوّف)

لغوی معنی یہ لفظ کلام اللہ، کلامِ رسول ؐ اور کلامِ صوفیہ تینوں جگہ مستعمل ہے۔ اس لئے پہلے لغوی تحقیق درج کرتا ہوں:۔

امام راغب لکھتے ہیں کہ فقر چار معانی میں مستعمل ہے:۔

(۱) وجود الحاجۃ الضروریہ یعنی ان حاجاتِ ضروریہ کا پایا جانا جن سے کسی

انسان کو کسی وقت اور کسی حال میں مفر نہیں ہے۔ مثلاً ہر انسان ہر وقت، ہوا، روشنی، پانی اور گرمی کا محتاج ہے۔

(ب) عدم المقتنیات یعنی سامانِ معیشت کا نہ ہونا۔

یعنی فقیر وہ ہے جس کے پاس سامانِ معیشت نہ ہو۔

(ج) فقر النفس یعنی طبیعت میں حرص وطمع کا ہونا جس کی وجہ سے ایک شخص ہر وقت، ہر شئے کی احتیاج محسوس کرتا رہے۔

چنانچہ کادا لفقران یکون کفرا میں اسی فقرِ نفس کی طرف اشارہ ہے۔

(د) الفقر الی اللہ یعنی نفس کی وہ حالت جب انسان ہر وقت اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم کا محتاج سمجھے یعنی بندہ کا یہ یقین کرنا اور اس یقین کا دائمی حال بن جانا کہ اگر اللہ تعالیٰ ایک لمحہ کے لئے بھی اپنی توجہ مجھ سے ہٹالے تو میں فنا ہو جاؤنگا، میں ہر حال میں اور ہر وقت اس کا محتاج ہوں۔ اس کے سوا میرا کوئی سہارا نہیں ہے، میں ساری دُنیا سے بے نیاز ہوں، نہ کوئی شخص مجھے کچھ دے سکتا ہے اور نہ مجھ سے لے سکتا ہے۔ میں اپنے وجود، اپنی بقاء اور اپنی زندگی کے ہر شعبہ میں ہر وقت اس کا محتاج ہوں۔ چنانچہ سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دعا میں لفظِ فقر کو اسی مفہوم میں استعمال کیا ہے۔

اَللّٰھُمَّ اَغْنِنِیْ بِالْاِفْتِقَارِ اِلَیْکَ وَلَا تُفْقِرْنِیْ بِالْاِسْتِغْنَاءِ عَنْکَ[1] ط

نیز حضورِ انور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو یہ فرمایا کہ "الفقر فخری" اس ارشاد میں

---

[1] بڑی عجیب وغریب اور بلیغ دُعا ہے۔ اس کا ترجمہ تو آسان ہے مگر مفہوم کی وضاحت بہت دشوار ہے۔ ترجمہ یہ ہے:۔

اے اللہ! مجھے اپنی طرف یا اپنا محتاج بنا کر غنی (دُنیا سے بے نیاز) کر دے اور اپنے سے مستغنی کر کے مجھے محتاج مت بنائیو! یا اپنے سے بے نیاز کر کے ساری دُنیا کا محتاج مت کیجیو!

بھی لفظِ فقر اسی مفہوم میں مستعمل ہے۔

حدیث مشہور دہلی خرقتان، "الفقر والجہاد" میں بھی لفظِ فقر سے یہی معنی مراد ہیں۔

خلاصۂ کلام اینکہ قرآن و حدیث سے فقر کا معنی محتاج اور مفلس ثابت ہوتا ہے اور اس لحاظ سے یہ لفظ غنار کی ضد ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور اصطلاحی معنی میں کسی شخص کا ساری دُنیا سے بے نیاز ہو جانا اور صرف اللہ تعالیٰ کا محتاج ہونا۔ اور جب کسی بندہ میں یہ شان پیدا ہو جاتی ہے تو ساری دُنیا اس کی غلام ہو جاتی ہے۔ قرآنِ حکیم نے اس کو عموماً محتاج، مسکین، مفلس اور حاجتمند کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ حدیث میں اس کے معنیٰ احتیاج اور افلاس کے بھی آئے ہیں اور اس شانِ بے نیازی کے بھی جو اس وقت پیدا ہوتی ہے جب انسان ماسوا اللہ سے قطع نظر کر کے اپنی پوری توجہ حق تعالیٰ پر مرکوز کر دیتا ہے۔

ا۔ کاد الفقر ان یکون کفرًا قریب ہے کہ مفلسی انسان کو کفر کی طرف مائل کر دے۔

ا۔ شیخ العالم سیدی و مرشدی حضرت خواجہ فرید الدین گنج شکر اجودھنی (پاک پٹنی) جنہوں نے پنجاب کو دولتِ اسلام سے مالا مال کر دیا، اس شانِ فقر کے بہترین مظہر (نمائندہ) ہیں چونکہ انہوں نے ساری دُنیا سے بے اعتنائی (بے نیازی) اختیار کر لی تھی اس لئے شاہانِ وقت اُن کے دروازہ پر حاضر ہونے کو اپنی سعادت تصوّر کرتے تھے۔ اِن کی شانِ فقر اس خط سے نمایاں ہے جو انہوں نے سلطان غیاث الدین بلبن (والیٔ ہندوستان) کو لکھا تھا۔

"میں نے اس شخص کی حاجت پہلے اللہ کے حضور میں پیش کی پھر تجھ کو اس کی حاجت سے مطلع کر رہا ہوں۔ اگر تو اس شخص کو کچھ عطا کر دے تو در اصل معطی اللہ ہی ہے۔ ہاں تو مشکور ہو گا اور اگر تو نے منع کر دیا تو در اصل مانع اللہ ہی ہے اور اس صورت میں تجھ کو معذور سمجھا جائے گا۔ والسلام،

۲۔ لی خرقتانِ الفقر والجہاد، میری زندگی کے دو رنگ ہیں۔ کبھی مجھ سے شانِ فقر ظاہر ہوتی ہے اور کبھی میں جہاد فی سبیل اللہ میں مصروف ہوتا ہوں۔

۳۔ الفقر فخری یعنی میں شانِ فقر پر فخر کرتا ہوں۔ یہاں فقر سے وہ حالت مراد ہے جب بندہ ماسوی اللہ سے قطع نظر کر لیتا ہے اور اپنے آپ کو بکلی حق تعالیٰ کے حوالہ کر دیتا ہے اور جب بندہ اللہ کا ہو جاتا ہے تو اللہ اس بندہ کا ہو جاتا ہے اور اس یگانگت اور قرب کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ یہ کائنات اس بندہ کا طواف کرنے لگتی ہے:-

ہستیٔ او بے جہات اندر جہات
او حریم و در طوافش کائنات

اقبال کی اصطلاح

اقبال نے یہ اصطلاح قرآن حکیم، احادیث اور تصوف سے مستعار لی اور اس کو اپنے فلسفیانہ افکار کی غایت بنا دیا یعنی ان کے افکار کا نقطۂ آغاز تو خودی ہے اور نقطۂ انجام فقر ہے۔ اگر ایک شخص اپنی خودی کو بذریعہ عشقِ رسولؐ مستحکم کرے تو وہ مقامِ فقر پر فائز ہو کر رازدانِ خیر و شر اور زندہ و صاحبِ نظر بن جائے گا۔ ذیل میں ان کے کلام سے اس عقیدہ کی ابتدا اور ارتقائی منازل کا حال درج کرتا ہوں۔

(ا) ابتدائی زمانہ کے کلام میں انہوں نے فقر کو عموماً غنا کے مقابلہ میں یعنی مفلسی کے معنی میں استعمال کیا ہے مثلاً

تری خاک میں ہے اگر شرر، تو خیالِ فقر و غنا نہ کر
کہ جہاں میں نانِ شعیر پر ہے مدارِ قوتِ حیدری

سنہ ۱۹۱۵ء سنہ ۱۹۱۸ء سنہ ۱۹۲۳ء سنہ ۱۹۲۷ء

(ب) اسرارِ خودی، رموزِ بیخودی، پیامِ مشرق اور زبورِ عجم میں انہوں نے اس اصطلاح کو کہیں استعمال نہیں کیا۔

(ج) جاوید نامہ میں پہلی مرتبہ اس اصطلاح کو بطور عقیدہ استعمال کیا ہے۔

مگر ابھی تک (۱۹۳۰ء تک) اس کی تفصیل اُن کے ذہن میں مرتب نہیں ہوئی تھی۔

(د) مسافر (۱۹۳۴ء) میں پہلی مرتبہ انہوں نے فقر کی ایسے انداز میں تشریح کی جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس شان (کیفیت) کو مقصودِ حیات سمجھتے ہیں یعنی وہ احکام خودی کا درس اسی لئے دیتے ہیں کہ یہ شان پیدا ہو جائے کیونکہ اس کی بدولت بندۂ مومن، صاحبِ کرامات بن جاتا ہے بلکہ اس میں خدائی صفات پیدا ہو جاتی ہیں:۔

فقرِ مومن چیست؟ تسخیرِ جہات
بندہ از تاثیرِ او مولیٰ صفات

(ہ) بالِ جبریل (۱۹۳۶ء)، ضربِ کلیم (۱۹۳۵ء) اور مثنوی پس چہ باید کرد (۱۹۳۶ء) میں انہوں نے اس عقیدے کی پورے طور سے وضاحت کی، بلکہ مثنوی میں فقر پر ایک مستقل باب باندھا ہے، جس کی تشریح انشاء اللہ اس کتاب کی شرح میں درج کی جائے گی۔ اب ہم ان کتابوں سے فقر کا مفہوم واضح کرتے ہیں:۔

(ا) مسافر میں لکھتے ہیں:۔

فقر و شاہی وارداتِ مصطفےٰ است ۔۔۔ ایں تجلی ہائے ذاتِ مصطفےٰ است

فقر سوز و درد و داغ و آرزوست ۔۔۔ فقر را در خوں تپیدن آبروست

رازدانِ خیر و شر گشتم ز فقر ۔۔۔ زندہ و صاحب نظر گشتم ز فقر
یعنی آں فقرے کہ داند راہ را ۔۔۔ بیند از نورِ خودی اللہ را

(ب) بالِ جبریل میں بہت سے اشعار ملتے ہیں۔ صرف دو شعر یہاں درج کرتا ہوں:۔

فقر کے ہیں معجزات تاج و سریر و سپاہ
فقر ہے میروں کا میر فقر ہے شاہوں کا شاہ

چڑھتی ہے جب فقر کی سان پہ تیغِ خودی
ایک سپاہی کی ضرب کرتی ہے کارِ سپاہ[1]

---

(1) حاشیہ صفحہ ۶۹۰ پر)

(ج) مثنوی پس چہ باید کرد میں انہوں نے فقر کی وضاحت پورے طور سے کردی ہے یعنی اس مقصد کے لئے فقر کے عنوان سے مستقل باب باندھا ہے میں اس میں سے چند اشعار درج ذیل کرتا ہوں:۔

فقر ذوق و شوق تسلیم و رضاست | ما امینیم ایں متاعِ مصطفےٰ است
باسلاطین در فتد مردِ فقیر | از شکوہِ بوریا لرزد سریر

فقر کارِ خویش را سنجیدن است | بر دو حرفِ لا الٰہ پیچیدن است
فقرِ خیبر گیر بانانِ شعیر | بستۂ فتراکِ او سلطان و میر
فقرِ عریاں گرمیٔ بدر و حنین | فقرِ عریاں بانگِ تکبیرِ حسینؓ
فقر را تا ذوقِ عریانی نماند | آں جلال اندر مسلمانی نماند

(د) ضربِ کلیم کے اس شعر سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسلام، فقر ہی کا دوسرا نام ہے یا فقر ہی اسلام کی رُوح ہے:۔

لفظِ اسلام سے یورپ کو اگر کد ہے تو خیر
دوسرا نام اسی دین کا ہے فقرِ غیور

(حاشیہ صفحہ ۶۸۹ سے) لے یہ پوری غزل فقر کے مقام کو واضح کرتی ہے۔ میں نے صرف دو شعر لکھ دیئے ہیں نیز دوسرے شعر کو اگر ضربِ کلیم کے اس شعر کے ساتھ ملا کر پڑھا جائے تو فقر کا مفہوم بالکل واضح ہو جائے گا:۔

خودی کا سرِّ نہاں لا الٰہ الّا اللہ
خودی ہے تیغ، فساں لا الٰہ الّا اللہ

اس کا مطلب یہ ہے کہ فقر کی سان اور توحید کی سان دراصل ایک ہی چیز کے دو نام ہیں یعنی فقیر وہ ہے جو حقیقی معنی میں موحد ہو۔ جو ماسوی اللہ سے بالکل قطع نظر کر چکا ہو۔ اور یہی مقصودِ حیات ہے ۱۲

ضربِ کلیم میں "فقر و ملوکیت" اور "فقر و راہبی" کے زیرِ عنوان اقبال نے اس عقیدہ کی کافی وضاحت کی ہے۔ صرف دو شعر ذیل میں درج کرتا ہوں:۔

فقرِ جنگاہ میں بے سازِ یراق آتا ہے ضرب کاری ہے اگر سینہ میں ہے قلبِ سلیم
اس کی بڑھتی ہوئی بیباکی و بیتابی سے تازہ ہر عہد میں ہے قصۂ فرعون و کلیم

کچھ اور چیز ہے شاید تری مسلمانی تری نگاہ میں ہے ایک فقر و رہبانی
سکوں پرستیِ راہب سے فقر ہے بیزار فقیر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی
پسند روح و بدن کی ہے وانمود اس کو
کہ ہے نہایتِ مومن خودی کی عریانی

(ہ) ارمغانِ حجاز سے دو تین شعر نقل کرتا ہوں:۔

ز رومی گیر اسرارِ فقیری کہ آں فقر است محسودِ امیری
حذر زاں فقر و درویشی کہ از وے رسیدی بر مقامِ سربزیری

خلافت فقرِ با تاج و سریر است زہے دولت کہ پایاں ناپذیر است
جواں بختا! مدہ از دستِ ایں فقر کہ بے او پادشاہی زود میر است

آخری رباعی سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی حکومت یا حکومتِ الٰہیہ جسے قرآنِ حکیم، خلافت سے تعبیر کرتا ہے دراصل اس بات کا نام ہے کہ زمامِ کار (حکومت کی باگ ڈور) کسی فقیر (صاحبِ فقر) کے ہاتھ میں آجاتی ہے اور جاوید نامہ میں اقبال نے اسی مفہوم کو واضح کیا ہے یعنی وہ روسیوں کو اس حقیقت سے آگاہ کرنا چاہتے ہیں کہ اگر تم مستقل اور پائدار نظامِ زندگی اور نظامِ حکومت کے طالب ہو تو قرآنی نظام کو قبول کر دکیونکہ

ع فقرِ قرآں اصلِ شاہنشاہی است

فقر کے عناصر ترکیبی

فقر، جیسا کہ اس شعر سے ظاہر ہے۔ ذکر اور فکر سے مرکب ہے:۔

فقر قرآں ، اختلاطِ ذکر و فکر
فکر را کامل ندیدم جز بہ ذکر

اقبالؔ نے یہ مضمون قرآن حکیم کی اس آیت سے اخذ کیا ہے:۔

اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّھَارِ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی الْاَلْبَابِ ۝ الَّذِیْنَ یَذْکُرُوْنَ اللّٰہَ قِیٰمًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰی جُنُوْبِھِمْ وَیَتَفَکَّرُوْنَ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ج رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ ھٰذَا بَاطِلًا ۝

(۳ ـ ۱۹۰)

بیشک آسمانوں اور زمین کی پیدائش اور رات دن کے اَدل بدل کر آنے جانے میں عقل والوں کے لیئے بلا شبہ (بڑی) نشانیاں ہیں۔ (عقل والے وہ ہیں) جو کھڑے اور بیٹھے اور لیٹے (ہر حال میں) خدا کا ذکر کرتے رہتے ہیں اور آسمانوں اور زمین کی پیدائش میں (غور و) فکر کرتے رہتے ہیں (اور ذکر و فکر کی بنا پر یہ کہتے ہیں کہ) اے ہمارے رب! تو نے اس (کائنات) کو بے فائدہ اور بے کار پیدا نہیں کیا ہے ۱۲

ذکر و فکر کی لغوی تحقیق اور اس کا اصطلاحی مفہوم آئندہ واضح کریں گے۔

اب ہم تیسرے بند کی شرح ہدیۂ ناظرین کرتے ہیں:۔

۱۔ افغانیؒ، ملتِ روسیہ کے افراد سے خطاب کرتے ہیں کہ تم لوگوں نے تمام سابقہ مذاہب کا مطالعہ کر کے ان کو باطل قرار دیدیا بلکہ رد کر دیا۔ بہت اچھا کیا! اب میں تمہیں قرآنِ حکیم کے مطالعہ کی دعوت دیتا ہوں۔ آؤ! اپنی عقل کو اس کتاب سے جو تمام علوم کا سرچشمہ ہے، روشن کر لو!

۲۔ یہ قرآن ہی تو تھا جس سے عربوں کو وہ غیر معمولی طاقت (ید بیضا) عطا کر دی جس کی بدولت انھوں نے دنیا سے ملوکیت کا خاتمہ کر دیا۔

۳۔ اگر تم انسانیت کے بلند ترین مقام پر فائز ہونا چاہتے ہو تو فرنگیوں کی تقلید مت کرو یعنی تمدن، معاشرت، سیاست اور حکومت کے وہ قوانین مت اختیار کرو (یا وہ طرزِ حکومت اختیار کرو) جو اقوامِ مغرب میں مروج اور مقبول ہیں۔

۴۔ یاد رکھو مغربی اقوام کی تمام سیاست اور ان کی طرزِ حکومت، مکاری، عیاری (روباہی) پر مبنی ہے۔ تمہیں لازم ہے کہ روباہی (مکاری) ترک کر دو اور اس عیارانہ طرزِ حکومت کے بجائے شیری یعنی مخلصانہ (ایماندارانہ) طرزِ حکومت اختیار کرو!

واضح ہو کہ افغانیؒ کے پیغام کا بنیادی تصور یہ ہے کہ فرنگیوں کی سیاست "دیو بے زنجیر" ہے اس لئے وہ بنی آدم کے حق میں عذابِ عظیم ہے۔ لہٰذا روسیوں کو اس سے احتراز لازم ہے۔ اس ابلیسی نظام کے بجائے افغانیؒ ان لوگوں کو قرآنی نظامِ حکومت اختیار کرنے کی دعوت دے رہے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ

۵۔ روباہی سے میری مراد ہے ملوکیت کا وہ شعبۂ خصوصی جسے استعماریت کہتے ہیں۔ جس کی غرض و غایت یہ ہے کہ کمزور قوموں کو غلام بنا کر ان سے انتفاعِ ناجائز اور استحصال بالجبر کیا جائے۔ زبانی طور پر ان سے یہ کہا جائے کہ ہم تمہیں مہذب بنا رہے ہیں لیکن عملاً ان کو بالکل بے دست و پا بنا دیا جائے۔

اقبال نے موجودہ جمہوریت، دستوریت، آمریت، ملوکیت، استعماریت اور شاہنشاہیت ان تمام ابلیسی نظاموں کے لئے "روباہی" کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ اس کی وضاحت اس لئے ضروری نہیں ہے کہ برطانوی، اطالوی، فرنساری، روسی، امریکن اور ہسپانی قوموں اور ملکوں کی سیاست، جو سراسر عیاری، مکاری، ظلم و ستم اور زبردست آزاری ہے، خود قارئین کرام کے سامنے ہے۔ یہ قومیں جو کچھ مراکش، الجیریا، ٹیونس، طرابلس، مصر، شام، لبنان، پاکستان، ایران، عراق اور دوسرے ملکوں اور ملکوں کے بدنصیب جاہل اور غافل مسلمانوں

کے ساتھ کہ رہے ہیں وہ اظہر من الشمس ہے۔[1]

خلاصہ کلام اینکہ، ملوکیت تو ساز و برگ (دنیاوی طاقت، دولت اور حشمت) کی تلاش میں رہتی ہے مگر شیرِ مولا (یعنی اللہ تعالیٰ کا نائب مثلاً فاروقِ اعظمؓ، عمر بن عبدالعزیزؒ) آزادی کا طالب ہے وہ خود بھی غیر اللہ کی غلامی سے آزاد رہتا ہے اور دوسروں کو بھی غیر اللہ کی غلامی سے آزادی عطا کرتا ہے (جس طرح فاروقِ اعظمؓ نے تمام رعایا کو اللہ کا بندہ بنا دیا تھا)۔ اور اگر کوئی ابلیس صفت انسان اسے اپنا غلام بنانا چاہتا ہے تو وہ موت (مرگ) قبول کر لیتا مگر اس انسان کی اطاعت قبول نہیں کرتا۔

۶۔ اب افغانیؒ، ملتِ روسیہ کو اس حقیقت کبریٰ سے آگاہ کرتے ہیں اور یہی سب سے زیادہ قیمتی نکتہ ہے جو اس پیغام میں انہوں نے بیان کیا ہے کہ

ع جز بقرآں ضیغمی روباہی است

یعنی قرآنی طرزِ حکومت کے علاوہ، ہر طرزِ حکومت (ضیغمی) روباہی (عیاری، مکاری، آدم فریبی اور انسان آزاری) ہے۔ حقیقی بادشاہی کا طریقہ (ضیغمی) صرف قرآنِ حکیم ہی عطا کر سکتا ہے۔ یعنی بہترین طرزِ حکومت، شانِ فقر ہے اور یہ صفت صرف قرآنِ حکیم ہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔ یعنی بنی آدم کے حق میں صرف وہ حکومت رحمت اور برکت بن سکتی ہے۔ جس کی تمام بنیاد قرآنی فقر پر رکھی گئی ہو۔

۷۔ اب یہاں قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوگا کہ فقر کی ماہیت کیا ہے؟ تو اس شعر میں یہ بتاتے ہیں کہ فقر کیا چیز ہے؟ سنو! فقرِ قرآن، ذکر اور فکر کے اختلاط کا نام ہے۔

---

[1] یہ برطانوی روباہی (عیاری مکاری) اور باطل پرستی ہی کا تو ایک ادنیٰ سا کرشمہ تھا جو ۱۹۵۵ء میں مصر کی آمریت نے اخوان المسلمین کے بہت سے مخلص مسلمانوں کو گولیوں کا نشانہ بنا دیا۔ ان اللہ کے بندوں کا اس کے سوا اور کوئی قصور نہیں تھا کہ وہ مصر میں برطانوی ایجنٹوں کے بجائے اللہ کی حکومت کے طالب تھے ۱۲

اور یاد رکھو! ذکر کے بغیر فکر (انسانی) کبھی مرتبہ کمال کو نہیں پہنچ سکتی (یعنی عشق کے بغیر عقل ہمیشہ ناقص رہے گی۔)

آئندہ اشعار (بند ع۴، ع۵) میں اقبال نے ذکر اور فکر کا اصطلاحی مفہوم واضح کر دیا ہے۔ مگر اس سے پہلے ان لفظوں کی لغوی تحقیق ضروری ہے۔

ذکر کا مفہوم

ذکر کی تعریف علماء نے بایں الفاظ کی ہے:۔ استحضار اللہ فی القلب و استغراق الجوارح فی اداء الفرائض علی الدوام بغایۃ حبہ و تعظیمہ۔ یعنی اللہ کو دل میں حاضر و ناظر یقین کرنا اور اس کی محبت اور تعظیم کی بناء پر، اس کے احکام کی بجا آوری میں اپنے اعضاء اور جوارح کو ہمیشہ مشغول رکھنا۔

اس کی مختلف صورتیں ہیں مثلاً

(ا) ذکرِ لسانی۔ یعنی زبان سے اپنے محبوب کا ذکر کرنا۔ اس کا نام لینا۔ اس کے نام اور اس کی صفات کا زبان سے اظہار کرنا۔ تسبیح یا تحمید کرنا۔

(ب) ذکرِ قلبی۔ یعنی محبوب (خدا) کی خوبیوں (صفات) کا دل میں تصوّر کرنا۔

(ج) ذکرِ عملی۔ یعنی محبوب کے احکام کی تعمیل کرنا، اس کی اطاعت کرنا اور یہ ذکر کی بہترین صورت ہے اور اسی لئے قرآنِ حکیم نے اس کو پسندیدہ قرار دیا ہے۔ خلاصہ کلام اینکہ جو شخص ذاکر ہے وہ لامحالہ اللہ تعالیٰ کے احکام کی اطاعت کرے گا اور اگر یہ شخص انسانوں پر حکمران ہو جائے تو بلاشبہ اس کی حکومت بنی آدم کے حق میں رحمت اور برکت ثابت ہوگی کیونکہ جب اللہ ہر وقت اس کے قلب میں حاضر (جلوہ گر) ہوگا تو وہ کسی انسان پر ظلم کس طرح کر سکتا ہے؟ وہ کسی کی حق تلفی کیسے کر سکتا ہے؟ کسی کو اپنا غلام کیسے بنا سکتا ہے؟

ذکر کا مفہوم بروئے قرآن

قرآنِ حکیم میں یہ لفظ مختلف معانی میں مستعمل ہے۔

(ا) ذکر بمعنی سمجھنا۔ لَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ (۵۴-۱۷)

بیشک ہم نے قرآن کو سمجھنے کے لئے آسان کر دیا ہے۔

(ب) ذکر بمعنی نصیحت۔ اِنْ هُوَ اِلَّا ذِكْرٌ وَّ قُرْاٰنٌ مُّبِيْنٌ (۳۶-۶۹)

یہ تو محض نصیحت اور واضح قرآن ہے۔

(ج) ذکر بمعنی محبت کرنا۔ فَاذْكُرُوْنِیْٓ اَذْكُرْكُمْ (۲-۱۵۲)

پس تم مجھے یاد کرو یعنی مجھ سے محبت کرو (اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ) میں تم سے محبت کروں گا۔

(د) ذکر بمعنی اطاعت۔ وَلَا تَنِيَا فِیْ ذِكْرِیْ (۲۰-۴۲)

اور تم دونوں (موسیٰؑ و ہارونؑ) میری اطاعت میں سستی مت کرنا۔

لفظی ترجمہ یہ ہے کہ میری یاد میں سستی نہ کرنا لیکن ایک پیغمبر کے لئے اللہ کی یاد کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا کہ وہ جس مقصد کے لئے مبعوث کیا گیا ہے یعنی تبلیغ و اشاعتِ حق، اس میں غفلت یا سستی نہ کرے اور جب وہ فرضِ تبلیغ انجام دے گا تو یہی اطاعت ہے۔ پس یہاں ذکر سے تبلیغِ دین بھی مراد ہو سکتی ہے اور اطاعتِ خداوندی بھی۔

(ہ) ذکر بمعنی دل میں یاد کرنا (محبت کرنا) اَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوْبُ (۱۳-۳۰)

آگاہ ہو جاؤ کہ صرف یادِ الٰہی (عشقِ الٰہی) سے دلوں کو اطمینان حاصل ہو سکتا ہے

(و) ذکر بمعنی شریعتِ اسلامیہ یا قانونِ الٰہی۔

وَمَنْ اَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِیْ فَاِنَّ لَهٗ مَعِيْشَةً ضَنْكًا (۲۰-۱۲۴)

اور جو شخص میرے ذکر (قانون) سے روگرداں ہوگا اس کی زندگی، اس کے حق میں وبال (تنگ) ہو جائے گی (یعنی اگرچہ بظاہر اس کے پاس مال و دولت کی کثرت ہوگی مگر بباطن وہ آشفتہ حال ہوگا اور اس کی روح بے چین ہوگی جیسا کہ عموماً دولتمندوں کا حال ہے کہ ہر وقت ننانوے کے پھیر میں پڑے رہتے ہیں)

قرآنِ حکیم میں یہ لفظ مختلف صورتوں میں صدہا آیات میں مستعمل ہے مگر تمام آیتوں میں غور کرنے کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ اس لفظ میں محبت کا تصور پوشیدہ ہے۔

کیونکہ جب تک آپ کو کسی سے محبت نہ ہوگی آپ اسے یاد نہیں کر سکتے۔ اور اقبالؒ نے اس لفظ کو بالخصوص محبت ہی کے معنیٰ میں استعمال کیا ہے۔

فکر کا مفہوم

فکر کی تعریف علمائے نے یہ کی ہے:۔ احضار المعرفتین او المعارف لاستنتاج معرفۃ اخریٰ

دو یا زیادہ حقائق معلومہ کو مدِ نظر رکھنا یا ذہن کے سامنے حاضر کرنا تاکہ ان کی مدد سے دوسری نئی معرفت حاصل کی جا سکے۔ مثلاً ہمارے سامنے یہ دو باتیں (معلومات) ہیں۔

(۱) یہ کائنات ہر دم متغیر ہے۔

(۲) اور ہر متغیر شئے حادث ہوتی ہے۔

تو جب ہم نے ان دونوں پر غور کیا (اسی کو فکر یا تفکر کہتے ہیں) تو ہمارے سامنے یہ علم بطور نتیجہ آگیا یعنی یہ علم حاصل ہو گیا کہ یہ کائنات فانی ہے۔

فکر وہ قوت ہے جو انسان کو تمام مخلوقات پر فضیلت عطا کرتی ہے۔ ایسی قوت کی بدولت انسان اس کائنات پر حکومت کر رہا ہے اور چونکہ یہ اللہ کی بہت بڑی نعمتوں میں سے ہے یعنی اس کی بدولت انسان حق و باطل میں تمیز کر سکتا ہے اس لئے قرآنِ مجید نے دینِ اسلام کی حقانیت کے اثبات میں ہمیں غور و فکر کی تاکید فرمائی ہے چنانچہ آیتِ مذکورہ صدر میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ جو لوگ آسمانوں اور زمین کی تخلیق میں غور کرتے ہیں وہ اس نتیجہ پر پہنچ جاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ کارخانہ بے سود پیدا نہیں کیا ہے۔

خلاصہ کلام اینکہ ذکر سے مراد ہے اللہ تعالیٰ سے محبت کرنا اور محبت کی بنا پر اس کی اطاعت کرنا۔ اور فکر سے مراد ہے اللہ تعالیٰ کی مخلوقات اور مصنوعات میں غور کرنا تاکہ اس کی عظمت کا نقش دل پر قائم ہو اور انسان میں کائنات کو مسخر کرنے کی طاقت پیدا ہو۔

ذکر اور فکر کا مفہوم تو بقدرِ ضرورت واضح کر دیا۔ اب یہ بتانا اور باقی رہ گیا کہ

ع فکر را کامل ندیدم جز بہ ذکر، کا کیا مطلب ہے؟

ج: گو کہ بظاہر ہر انسان کی زندگی عقل (فکر) کے تابع نظر آتی ہے لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو عقل انسانی، جذبات کے تابع ہے۔ اور یہ قانون فرد اور جماعت (قوم) دونوں پر حاوی ہے۔ جذبہ کی قوت کا عالم یہ ہے کہ انسان اس کے زیر اثر آکر، عقل و خرد، دانش و فہم سب کو بالائے طاق رکھ کر جان جیسی بے بہا چیز کو قربان کر دیتا ہے۔

بے خطر کود پڑا آتش نمرود میں عشق
عقل ہے محو تماشائے لب بام ابھی

یہی حال قوموں کا بھی ہے۔ جب کسی قوم کے افراد پر کسی مقصد کے حصول کا جذبہ پوری شدت کے ساتھ طاری ہو جاتا ہے تو اس قوم کا ہر فرد سر ہتھیلی پر رکھ کر میدان میں آجاتا ہے۔

آشنای راز زندگی جذب درون
کم نظر ایں جذب را گوید جنوں

ہر زمانہ میں ہر قوم کے مدبروں نے اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے اور اسی لئے کسی نہ کسی مقصد (نصب العین) کو افراد قوم کی اجتماعی سرگرمیوں (عمل) کا مرکز بنایا ہے، یعنی قوم کو اس مقصد سے محبت کا درس دیا ہے۔ صلیبی جنگوں کا محرک کوئی فلسفیانہ نکتہ نہیں تھا بلکہ محض یہ جذبہ تھا کہ "ارض مقدس" کو مسلمانوں کے قبضہ سے نکالنا ضروری ہے۔ وقس علی ھذا!

جب کوئی شخص کسی کو اپنا محبوب بنا لیتا ہے تو اس کی ساری زندگی اس محبوب

اے اگر علم الدین شہید عقل سے کام لیتا تو کبھی ہرگز راجپال کو قتل نہیں کر سکتا تھا۔ جس چیز نے اسے جان قربان کرنے پر آمادہ کیا وہ عقل و استدلال نہ تھا بلکہ محبت کا وہ بے پناہ جذبہ تھا جو ذات رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اس کے دل میں موجزن تھا ۱۲

کے حصول کے لئے وقف ہو جاتی ہے خواہ وہ محبوب عورت ہو یا دولت، منصب ہو یا جاگیر، وطن ہو یا قوم — عقل لاکھ نشیب و فراز سمجھائے مگر انسان اس کی کوئی بات نہیں سنتا۔ بلکہ جذبۂ محبت خود عقل کو اپنا تابع بنا لیتا ہے اور اس کی عقل اس جذبہ کی صحت اور افادیت پر دلائل مرتب کرنے لگتی ہے! خلاصۂ کلام اینکہ محرک اصلی، عقل نہیں ہے بلکہ محبت کا وہ بے پناہ جذبہ ہے جو ہر فرد بشر کی سرشت میں داخل ہے۔

نیست وش باشد خیال اندر جہاں
تو جہانے بر خیالے بیں رواں
(رومیؒ)

جب یہ ثابت ہو گیا کہ زندگی پر حکومت عقل کی نہیں ہے بلکہ جذبات کی یا بالفاظِ صحیح تر اس جذبہ کی ہے جسے عشق کہتے ہیں تو دوسری بات غور طلب یہ ہے کہ عقل کا تقاضا کیا ہے؟ یعنی محبوب کسے بنایا جائے؟ عقل کہتی ہے کہ محبوب اسے بناؤ جسے فنا نہ ہو۔

عشق آں زندہ گزیں کو باقی است
وز شرابِ جانفزایت ساقی است
(رومیؒ)

یعنی در حقیقت ذاتِ خداوندی ہی اس لائق ہے کہ اسے محبت کا مرکز بنایا جائے کیونکہ

؎ غیرِ حق ہر شئے کہ بینی ہالک است

جب ایک انسان خدا کو اپنا محبوب بنا لیتا ہے تو قانونِ فطرت کے مطابق وہ اپنی تمام عقلی قوتوں (فکر) کو اس کے حصول پر مرکوز کر دیتا ہے یعنی اس نقطہ پر پہنچ کر اس کی فکر (عقل) کامل ہو جاتی ہے۔

اگر ایک شخص خدا سے محبت نہیں کرتا بلکہ کسی فانی شئے کو محبوب بناتا ہے تو اس کی عقل کبھی مرتبۂ کمال کو نہیں پہنچ سکتی۔ کیونکہ وہ شخص اسے ایک ادنیٰ یا ناقص نصب العین کے حصول میں استعمال کرے گا۔ اور یہ استعمال ایسا ہی ہوگا جیسے کوئی شخص اپنے قیمتی دوشالہ کو اس لئے کیچڑ پر ڈال دے کہ اس کا جوتا خراب نہ ہو!

لیکن جب وہ خدا کو اپنا محبوب بنا لیتا ہے تو وہ اپنی عقل کا صحیح اور درست استعمال کرتا ہے اور یہ صحیح استعمال ہی عقل کو کامل بنا دیتا ہے۔

اسی نکتہ کو دوسرے پہلو سے دیکھیے! اگر ایک شخص کسی شئے کو اپنا محبوب بناتا یعنی اپنی زندگی کو مرکز سے بیگانہ رکھتا ہے یا بالفاظِ صحیح تر، بے مقصد زندگی بسر کرتا ہے تو اس کی عقل یا تو بھٹکتی رہے گی یا افسردہ ہو کر رہ جائے گی کیونکہ جذبۂ عشق دراصل عقل کے لئے بمنزلۂ مہمیز ہے۔ مقصد کے حصول کا جذبہ اگر دل میں موجزن ہے تو انسان اس کے حصول کے لئے رات دن اپنی عقل سے کام لے گا جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس کی عقل ہر وقت اسے حصولِ مقصد کی نئی نئی راہیں سجھاتی رہے گی۔ وہ اپنی تمام ذہنی قوتوں کو ہر وقت حصولِ مقصد پر مرکوز رکھے گا اور اس طرح اس کی عقل کی تمام خوابیدہ صلاحیتیں بیدار ہو جائیں گی۔ یعنی عشق (ذکر) کی بدولت اس کی عقل (فکر) مرتبۂ کمال کو پہنچ جائے گی۔

اس کے بعد اقبال، ذکر و فکر کی تشریح خود پیش کرتے ہیں۔

۸۔ کہتے ہیں کہ ذکر، ذوق و شوق کو ادب سکھانے کا نام ہے۔ یعنی محبتِ الٰہی تمام انسانی جذبات علی الخصوص جذبۂ محبت کی صحیح طریق پر تربیت کرتی ہے۔ محبت چونکہ ایک فطری جذبہ ہے اس لئے ہر شخص کسی نہ کسی سے محبت پر مجبور ہے لیکن جو شخص خدا کے علاوہ کسی اور ہستی یا شئے کو محبوب بناتا ہے وہ گویا اپنے جذبۂ محبت کا غلط استعمال کرتا ہے۔ پس ذکر یعنی محبتِ الٰہی ہی وہ قوت ہے جو ذوق و شوق (جذبۂ محبت) کو صحیح راستہ پر ڈال سکتی ہے۔ یہ مطلب ہے، ذوق و شوق را ادب دادن، کا۔

ادب کے لغوی معنی ہیں ہر شئے کا یعنی اس کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ اور اس کی نگہداشت تاکہ وہ شئے اپنے اندازہ میں رہ کر صحیح طریق پر ترقی کر سکے۔ پس ذکر (عشقِ الٰہی) دراصل جذباتِ انسانی کا حقیقی معلم ہے۔ اسی میں یہ قوت ہے کہ اس جذبہ کی نگہداشت کر سکے تاکہ جذبات انسان کو غلط راستہ پر نہ لے جا سکیں۔ جو شخص

اپنے جذبات کا صحیح استعمال نہیں کرے گا وہ مقصدِ حیات سے ہمکنار نہیں ہو سکے گا۔

دوسرے مصرع میں انہوں نے اس حقیقت کو واضح کیا ہے کہ ذکر یعنی عشق الٰہی کا تعلق محض زبان سے نہیں ہے بلکہ عمل سے ہے یعنی عشقِ حقیقی کارِ جان ہے نہ کہ کارِ زبان محض زبان سے محبّت کا ادّعا، جب تک عمل اس کی تصدیق نہ کرے بالکل بے سود ہے، جس طرح محض زبان سے لفظِ گلاب ادا کرنے سے کسی کو گلاب نہیں مل سکتا جب تک اس کے حصول کی کوشش نہ کی جائے اسی طرح زبان سے لفظ خدا کہتے رہنے سے خدا نہیں مل سکتا، جب تک اس کو حاصل کرنے کے لئے انسان مجسم عمل نہ بن جائے۔ اسی مضمون کو انہوں نے یوں ادا کیا ہے:-

لا الٰہ گوی ! بگو از روئے جاں

تا زہ اندام تو آید بوئے جاں

۹۔ کہتے ہیں کہ ذکر (محبّتِ الٰہی) سے انسان میں وہ قوّت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ باطل کو جلا کر خاکِ سیاہ کر دیتا ہے۔ یہ قوّت نہ مادّی ہوتی ہے اور نہ مادّیات سے کوئی رابطہ رکھتی ہے۔ چونکہ عشق ایک خالص روحانی (غیر مادّی) قوّت ہے اس لئے نہ وہ مادہ پرستوں کو نظر آتی ہے (نہ آسکتی ہے) اور نہ وہ اس کا اعتراف کرتے ہیں اس لئے بطور دفعِ دخلِ مقدر، افغانیؒ نے روسیوں سے یہ کہا ہے کہ

ع بامزاجِ تو نمی سازد ہنوز

یعنی ابھی تم لوگ ذکر کی ماہیت، خاصیت اور لذّت سے آشنا نہیں ہوئے ہو اس لئے اس کی قیمت کا صحیح اندازہ نہیں کر سکتے۔ خدا سے محبّت کر کے دیکھو تو اس کی کیفیت خود بخود معلوم ہو جائے گی۔

ع ذوقِ ایں بادہ ندانی بخدا تا نہ چشی

۱۰۔ اس کے بعد افغانیؒ اس قوم سے یہ کہتے ہیں کہ تم لوگ چونکہ عقل (فکر) کے پرستار ہو (شہید شاہدِ رعنائے فکر) اس لئے اب میں تمہیں قرآن کے اندازِ فکر یعنی

فلسفۂ تمدن سے آگاہ کرتا ہوں۔

نوٹ:۔ مرشدِ رومیؒ نے بھی دفتر ششم میں اسی حقیقت کا اظہار فرمایا ہے کہ ذکر، فکر سے افضل ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:۔

این قدر گفتیم باقی فکر کن — فکر اگر جامد بود رو، ذکر کن

ذکر آرد فکر را در اہتزاز — ذکر را خورشید ایں افسردہ ساز

فرماتے ہیں کہ ہستی کا مفہوم اس قدر تو تجھے میں نے سمجھا دیا ہے۔ اب اس کی روشنی میں مزید غور و فکر تو خود کر۔ اور اگر تیری فکر جامد (افسردہ) اور کند ہو تو پھر اس کا علاج یہ ہے کہ ذکرِ الٰہی میں مشغول ہو جا۔ کیونکہ ذکر میں یہ قوت ہے کہ وہ فکر کو متحرک (روشن) کر دیتی ہے اور اس سے قلب پر حقائق منکشف ہونے لگتے ہیں۔ پس تو ذکرِ الٰہی کو اپنی افسردہ فکر کے لئے خورشید بنا لے۔

واضح ہو کہ آفتاب میں دو وصف ہیں۔ پہلا وصف یہ ہے کہ وہ اشیاء کو منور کر دیتا ہے۔ دوسرا یہ کہ وہ جامد اشیاء کو حرکت میں لے آتا ہے۔ مثلاً جب برف پر آفتاب کی روشنی پڑتی ہے تو وہ پگھل جاتی ہے۔

مطلب وہی ہے جو اقبالؒ نے لکھا ہے کہ ذکر کے بغیر فکر ناقص رہتی ہے۔ مگر مرشدِ رومیؒ کا اندازِ بیان جداگانہ ہے:۔

ع ہر گلے را رنگ و بوئے دیگر است

چوتھا بند تیسرے بند کے آخری اشعار میں اقبالؒ نے ذکر کی وضاحت کی اب چوتھے بند میں وہ فکر کی تجلیات پیش کرتے ہیں:۔

یعنی یہ بتاتے ہیں کہ قرآنِ حکیم کس قسم کا عمرانی نظام دنیا میں قائم کرتا ہے۔ چونکہ اس نظام کی مکمل تشریح اس کتاب کے دائرہ سے فزوں تر ہے، اس لئے وہ صرف خصوصیات پر اکتفا کرتے ہیں جن کے مطالعہ سے قاری کے ذہن میں اس نظام کا ایک معین تصور پیدا ہو سکتا ہے اور اس کی روشنی میں وہ تمام فروعات خود مرتب کر سکتا ہے، کہتے ہیں کہ اس نظام کی

شعر ۱، ۲:- پہلی خصوصیت یہ ہے کہ قرآن مجید، سرمایہ داروں (سرمایہ داری) کے حق میں پیامِ موت ہے اور مفلسوں، محتاجوں، مسکینوں اور ناداروں کے لئے ضامنِ حیات ہے۔

چونکہ ہم قبل ازیں ملکیتِ زمین کی بحث میں اس مسئلہ کو واضح کر چکے ہیں کہ قرآنِ حکیم سرمایہ داری کا شدید مخالف ہے اس لئے یہاں اس کا اعادہ بے سود ہے۔ قرآنِ مجید کی رُو سے سرمایہ دار (وہ شخص جو دولت کو جمع کرتا ہے اور خدا کی راہ میں صرف نہیں کرتا) کبھی نیکی میں کمال حاصل نہیں کر سکتا۔ (اقبال کہتے ہیں کہ "مرد کِ زر کش" نیکی سے کوئی حصہ نہیں پا سکتا) اور اپنے دعوے پر قرآنِ مجید کی یہ آیت پیش کرتے ہیں:-

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ ط (۳-۹۲)

ہرگز حاصل نہ کر سکو گے نیکی میں کمال جب تک اس شئے (دولت) میں سے جسے تم محبوب رکھتے ہو۔ ایک حصہ اللہ کی راہ میں خرچ نہ کرو۔ یعنی نیک بننا چاہتے ہو تو اپنی دولت اللہ کی راہ میں خرچ کرو۔ ذیل کی آیت میں اللہ تعالیٰ نے مصرف کی وضاحت فرما دی ہے:-

وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَالْمَلٰٓئِكَةِ وَالْكِتٰبِ وَالنَّبِيّٖنَ وَاٰتَى الْمَالَ عَلٰى حُبِّهٖ ذَوِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنَ وَابْنَ السَّبِيْلِ وَالسَّآئِلِيْنَ وَفِي الرِّقَابِ ج (۲-۱۷۷)

نیکی یہ نہیں ہے کہ تم اپنا مونہہ مشرق یا مغرب کی طرف کر لو (محض زبانی اقرار سے نیک نہیں بن سکتے) بلکہ حقیقی معنی میں نیکی یہ ہے کہ لوگ اللہ پر، آخرت پر، فرشتوں پر، کتابوں پر اور انبیاء پر ایمان لائیں اور اللہ سے محبت کی بناء پر اپنی دولت، رشتہ داروں اور یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں اور مانگنے والوں اور قیدیوں کو چھڑانے میں صرف کر دیں۔ اس کے بعد فرمایا:-

وَاَقَامَ الصَّلٰوةَ وَاٰتَى الزَّكٰوةَ

اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں

اس سے معلوم ہوا کہ محض نماز پڑھنے اور زکوٰۃ ادا کر دینے سے ایک مسلمان نیک نہیں بن سکتا۔ ارکانِ اسلام کی بجا آوری کے علاوہ (اس میں زکوٰۃ بھی آگئی) اس پر لازم ہے کہ اللہ کو خوش کرنے کے لئے اپنی دولت بھی (جو اللہ کا عطیہ ہے) اس کی راہ میں صرف کرے۔

بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ صرف زکوٰۃ ادا کر دینا کافی ہے۔ زکوٰۃ ادا کر دینے کے بعد بقیہ دولت اِن کی ذاتی ملکیت ہو گئی۔ لیکن قرآنِ حکیم کی تعلیم کچھ اور ہی ہے۔ وہ یہ کہتا ہے کہ ڈھائی فیصدی تو تم پر فرض ہے اگر تم اسے ادا کر دو گے تو اللہ کے حکم کی تعمیل تو ہو جائے گی مگر اس سے یہ ثابت نہیں ہو گا کہ تم اللہ سے بھی محبت کرتے ہو۔ تعمیلِ حکم اور چیز ہے۔ اظہارِ محبت اور چیز ہے۔ محبت کا ثبوت اس وقت ہو گا جب تم زکوٰۃ کے علاوہ اپنی دولت اللہ کے اُن بندوں کو دو گے جو اُس کی نظر میں اس کے حقدار ہیں۔ تم بھی اللہ کے ہو اور تمہاری دولت بھی اُسی کی ہے۔ لہٰذا اگر تم اس سے محبت کرتے ہو تو اس کی عطا کردہ دولت اس کے مستحق بندوں میں تقسیم کرو۔ اگر تم ایسا نہیں کرو گے تو تمہارا نام نیکیوں کے دفتر میں نہیں لکھا جا سکتا۔

اس آیت سے لفظِ بِرّ کا مفہوم بھی واضح ہو گیا کہ قرآنِ مجید کی رُو سے "برّ" وہ وسیع مفہوم ہے جس میں عقائد اور اعمالِ صالحہ دونوں داخل ہیں یعنی بِرّ دراصل ایمان اور اعمالِ صالحہ دونوں کے مجموعہ کا نام ہے اور جب تک ایک دولتمند اپنی دولت (علٰی حبّہٖ) اس کے مستحق (نادار) بندوں میں تقسیم نہیں کرے گا محض ارکانِ اسلام (نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ) کی بجا آوری اُسے نیک نہیں بنا سکتی۔

میں نے اس بات کی صراحت اس لئے کی ہے کہ بدقسمتی سے ہماری قوم کے دولتمند افراد (الا ماشاء اللہ) اس خیالِ خام میں مبتلا ہیں کہ صرف زکوٰۃ ادا کر دینے سے قرآنِ مجید (اللہ) کا مطالبہ پورا ہو جاتا ہے۔

شعر ع ۳۳/۲۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ قرآنِ حکیم نے سود (تمام سودی

کاروبار) کو حرام قرار دیا ہے یعنی ایک طرف وہ یہ حکم دیتا ہے کہ دولت جمع مت کرو دوسری طرف یہ بھی تاکید ہے کہ ناجائز طریقوں سے دولت حاصل نہ کرو۔ اور اگر غور سے دیکھا جائے تو سود کی ممانعت نے سرمایہ داری کے تابوت میں آخری کیل ٹھونک دی۔ دنیا میں اگر کوئی چیز سرمایہ داری کی سب بڑی معاون ہے تو وہ سود ہے۔ اسی لئے قرآن مجید نے اس کا بکلی قلع و قمع کر دیا ہے۔ ذیل کی آیت سے بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے کہ قرآنی نظام میں سود خوروں کی کیا حیثیت ہے؟

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ط فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ (۲ - ۲۷۹)

اے ایمان والو! ڈرو اللہ سے اور چھوڑ دو جو کچھ باقی رہ گیا ہے سود، اگر تم اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔ اور اگر تم ایسا نہیں کرتے (اگر سود لینے سے باز نہیں آتے) تو پھر اللہ اور اس کے رسولؐ سے جنگ کے لئے تیار ہو جاؤ۔

یعنی جو مسلمان مسلمان ہو کر سود خوری سے باز نہیں آتا وہ مسلمان کہاں، اللہ اور اس کے رسولؐ کی نظر میں باغی ہے اگویا وہ اللہ اور اس کے رسولؐ سے برسر جنگ ہے! کیوں؟ اس لئے کہ وہ اس نظام کو مٹاتا ہے جو اللہ اور اس کا رسولؐ دنیا میں قائم کرنا چاہتے ہیں!

اللہ تعالیٰ یہ چاہتا ہے کہ دنیا میں ایسا نظام قائم ہو جس میں

(۱) دولتمند، غریبوں، مسکینوں، محتاجوں اور مفلسوں کے ساتھ ہمدردی اور محبت کا برتاؤ کریں۔ ان کی مالی امداد کر کے اُن کی پریشانیوں کو دور کریں۔

(۲) دولت صرف چند افراد میں منحصر نہ ہو سکے بلکہ تمام افراد میں گردش کرتی رہے لیکن سودی کاروبار ان دونوں بنیادی تصورات کی ضد ہے۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ

(۱) سود خور (مہاجن) غریبوں اور مسکینوں سے مطلق محبت نہیں کرتا بلکہ بدترین قسم کی سنگدلی اور قساوتِ قلبی کا مظاہرہ کرتا ہے۔

(۲) دولت صرف مہاجن طبقہ میں محدود ہو کر رہ جاتی ہے۔ مہاجنوں کے گھروں میں

سونے چاندی کی ریل پیل ہوتی ہے، یہاں تک کہ وہ سونے کے برتنوں میں کھانا کھاتے ہیں، سونے کے گلاسوں میں شرابیں پیتے ہیں، سونے کے زیورات پہنتے ہیں۔ اور انہی کے لاکھوں بھائی رات کو فاقہ سے سوتے ہیں، اور جب صبح کو سو کے اٹھتے ہیں تو روٹی کے بجائے انہی مہاجنوں کی گالیاں کھاتے ہیں اور پانی کے بجائے (گالیاں سن کر) خون کا گھونٹ پیتے ہیں اور کلیجہ مسوس کر رہ جاتے ہیں!

قرآن مجید کی تعلیم اس باب میں یہ ہے کہ بعض لوگوں کو مشیتِ الٰہی کی بنا پر دوسروں کے مقابلہ میں دولت کمانے کے زیادہ وسائل حاصل ہو جاتے ہیں لیکن محض اس وجہ سے وہ لوگ دولت کے مالک نہیں ہو سکتے۔ یہ تو ان پر اللہ کا فضل ہے کہ وہ اس حیثیت میں ہیں کہ زیادہ کما سکتے ہیں۔ نہ دولت ان کی ملک ہے اور نہ وہ دماغ ان کی ملک ہے جس کی وجہ سے وہ دولت کما رہے ہیں۔ لہٰذا وہ مالک نہیں ہیں بلکہ امین ہیں۔ اس لئے ان کا فرض ہے کہ وہ اللہ کی دی ہوئی دولت اللہ کے مستحق بندوں میں (جو کسی وجہ سے نہیں کما سکتے مثلاً وہ اندھے ہیں یا لنگڑے ہیں یا فاتر العقل ہیں یا حادثاتِ عالم کا شکار ہیں) تقسیم کر دیں۔

سود خور، تقسیم کرنا کیا، غریبوں کے پاس جو کچھ ہوتا ہے وہ بھی بذریعہ عدالت قُرق کرا لیتا ہے اور گالیاں دے کر جس قدر دل آزاری کرتا ہے وہ تو کسی شمار ہی میں نہیں آتی۔ جب صُورتِ حال یہ ہے تو قرآن مجید نے کیا بُرا کیا اگر ان سُود خوروں کو اللہ اور اس کے رسولؐ کا باغی قرار دیا؟ فاہم وتدبر!

شعر ۶۷۵:۔ تیسری خصوصیت یہ ہے کہ قرآن حکیم نے جاگیرداری اور زمینداری کو ناجائز قرار دیا ہے۔ قرآن حکیم کی تعلیم یہ ہے کہ ہر شخص زمین سے اپنا رزق حاصل کر سکتا ہے مگر اس پر قابض یا اس کا مالک نہیں ہو سکتا کیونکہ زمین خدا کی ملکیت ہے۔ انسان اس سے انتفاع کر سکتا ہے۔ بندہ مومن اللہ کی زمین کا امین ہے اس کا مالک اللہ تعالیٰ ہے اور غیر حق جو کچھ بھی ہے وہ ہالک یعنی فنا ہونے والا ہے۔

چونکہ ملکیتِ زمین کی بحث قبل ازیں لکھ چکا ہوں اس لئے اس کے اعادہ کی ضرورت

نہیں ہے۔

شعر ۷:۔ چوتھی خصوصیت یہ ہے کہ قرآن حکیم نے ملوکیت کو ناجائز قرار دیا ہے کیونکہ ملوک ہمیشہ رایتِ حق (خدائی نظام) کو سرنگوں کر دیتے ہیں۔ اس کی وضاحت بھی قبل ازیں کر چکا ہوں اس لئے یہاں مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے۔ اقبال نے دوسرے مصرع کا مضمون اس آیت سے اخذ کیا ہے:۔

اِنَّ الْمُلُوْكَ اِذَا دَخَلُوْا قَرْيَةً اَفْسَدُوْهَا وَجَعَلُوْٓا اَعِزَّةَ اَهْلِهَآ اَذِلَّةً ۚ

بادشاہوں کا وطیرہ یہ ہے کہ جب وہ کسی شہر میں داخل ہوتے ہیں (کسی ملک کو فتح کرتے ہیں) تو اس کو تباہ و برباد کر دیتے ہیں اور اس کے معزز لوگوں کو ذلیل کر دیتے ہیں۔ (۲۷-۳۴)

شعر ۸:۔ پانچویں خصوصیت یہ ہے کہ قرآن حکیم نے وحدتِ نسلِ انسانی کی تعلیم دی ہے، بایں طور کہ ہم سب کو ایک ہی دسترخوان سے کھانا ملتا ہے۔ اس لئے حضرت آدم کا تمام خاندان (یعنی تمام نسلِ انسانی) نفسِ واحد ہے یعنی ایک ہی ہے۔

اقبال نے وحدتِ نسلِ انسانی پر حسبِ ذیل آیت سے استشہاد کیا ہے:۔

مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ اِلَّا كَنَفْسٍ وَّاحِدَةٍ (۳۱-۲۸)

تم سب کا پیدا کرنا اور تمہارے مرنے کے بعد تمہیں دوبارہ زندہ کرنا ایسا ہی ہے جیسا ایک شخص کا (پیدا کرنا اور دوبارہ زندہ کرنا) یعنی سب آدمیوں کا پیدا کرنا اور ایک آدمی کا پیدا کرنا خدا کے لئے دونوں برابر ہیں۔

اگرچہ اس آیت سے بھی استشہاد ہو سکتا ہے مگر اس سے واضح تر آیت یہ ہے:۔

اِنَّ هٰذِهٖٓ اُمَّتُكُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً ۖ وَّاَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوْنِ (۲۱-۹۲)

اللہ کے تمام رسولوں نے انسانوں کو یہی تعلیم دی کہ تمہاری اُمت (امیدی) ایک ہی اُمت ہے اور میں تم سبھوں کا رب ہوں لہٰذا تم میری ہی اطاعت کرو۔

اس ایک آیت سے توحیدِ اُمت، توحیدِ ربوبیت (الوہیت) اور توحیدِ عبادت تینوں وحدتیں ثابت ہو گئیں۔

(۱) تمام بنی آدم ایک ہی اُمّت (قوم) ہیں (وحدتِ نسلِ انسانی)
(۲) سب انسانوں کا رب بھی ایک ہے یعنی اللہ تعالیٰ (وحدتِ ذاتِ باری)
(۳) سب انسانوں کو اسی کی عبادت (اطاعت) کرنی لازم ہے (وحدتِ دینی)

آیتِ ذیل اس سے بھی زیادہ واضح ہے۔

یٰاَیُّھَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰکُمْ مِّنْ ذَکَرٍ وَّاُنْثٰی وَجَعَلْنٰکُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقٰکُمْ ط (۴۹ - ۱۳)

اے لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد (آدم) اور ایک عورت (حوّا) سے پیدا کیا۔ پھر تمہیں مختلف ذاتوں اور قبیلوں میں منقسم کر دیا تاکہ ایک دوسرے کو شناخت کر سکو۔ مگر یاد رکھو کہ تمہاری ذات، قوم یا قبیلہ معیارِ مکرمت نہیں ہے بلکہ خدا کی نگاہ میں تم میں سب سے زیادہ مکرم وہ ہے جو سب سے زیادہ متقی ہو۔

پانچواں بند چھٹی خصوصیت یہ ہے کہ قرآنِ حکیم نے کاہن اور پاپا کے وجود کو مٹا دیا۔ یعنی اسلام جو نظامِ حیات دُنیا میں قائم کرتا ہے اس میں نہ احباریت ہے نہ پاپائیت نہ مذہبی پیشوائیت۔ اسلامی معاشرہ میں مذہبی طبقہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ کوئی شخص دین کا ٹھیکیدار نہیں بن سکتا۔ دین اور دینی علم اور دینی بزرگی کسی خاص طبقہ یا جماعت میں محدود نہیں ہے۔

واضح ہو کہ اسلام سے پہلے (نزولِ قرآن سے پہلے) ہر مذہب میں ایک طبقہ دین داروں یا مذہبی پیشواؤں کا ہوتا تھا۔ ہندوؤں میں برہمن، پنڈت، پروہت وغیرہ اور عیسائیوں میں پوپ، پادری وغیرہ اور پارسیوں میں موبد وغیرہ۔ یہ لوگ اپنے آپ کو دیندار اور دوسروں کو دُنیادار کہتے تھے۔ (عیسائیوں میں آج بھی یہ تفریق موجود ہے) یہ طبقہ دُنیا داروں کو ادنیٰ اور اپنا دست نگر سمجھتا تھا (اب بھی سمجھتا ہے) مگر قرآن مجید نے دین اور دنیا کی تفریق یک قلم مٹا دی۔

قرآنی نظام کی چھ خصوصیات بیان کرنے کے بعد افغانی خود قرآن کی چند خصوصیات بیان کرتے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ

پہلی خصوصیت۔ جو میرے دل میں پوشیدہ ہے اسے میں صاف طور سے بیان کرنا چاہتا ہوں کہ یہ قرآن مجید کتاب نہیں ہے بلکہ "چیزے دیگر است"۔

یعنی دوسری مذہبی کتابوں کی طرح یہ کتاب محض عقائد یا رسوم یا عبادات یا پوجا پاٹ کی کتاب نہیں ہے، بلکہ پیغام انقلاب ہے۔

یہ وہ کتاب ہے کہ اگر اس کی تعلیمات پر عمل کیا جائے تو انسان کے باطن میں انقلاب رونما ہو جاتا ہے تو وہ خارج میں انقلاب برپا کر دیتا ہے۔

دوسری خصوصیت یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی یہ کتاب، پنہاں بھی ہے پیدا (ظاہر) بھی ہے یعنی اس کے دو رُخ ہیں۔ ایک ظاہری دوسرا باطنی۔

دُنیا میں ہر شئے کے دو پہلو (رُخ) ہوتے ہیں۔ ایک ظاہری پہلو جو آنکھوں سے نظر آسکتا ہے۔ دوسرا باطنی پہلو جس کو دیکھنے کے لئے نظر درکار ہے۔ مثلاً انسان کا ظاہری پہلو اس کا جسم ہے جو محسوس ہے، لیکن اس کا باطنی پہلو رُوح ہے جو غیر محسوس ہے۔ اسی طرح پھول کا ظاہر (برگ) مشہود ہے مگر باطن (خوشبو) غیر مرئی ہے۔ پس اسی طرح قرآن مجید کا ایک ظاہری پہلو ہے وہ پہلو اس کے اوامر اور نواہی ہیں۔ یعنی شریعت۔ یہ سب کو نظر آسکتا ہے۔ دوسرا پہلو باطنی ہے یعنی قرآن کی رُوح ہے وہ تدبّر اور تفکر سے سمجھ میں آسکتا ہے۔ قرآن کی رُوح کیا ہے؟ اللہ سے محبت اور اس کو اپنا محبوب سمجھ کر بلکہ یقین کر کے اس پر اپنا تن من دھن نثار کر دینا۔ مولانا رومؒ اور ان کی مثنوی کی شہرت بس اسی وجہ سے ہے کہ انہوں نے ہمیں اپنی مثنوی کے ذریعہ سے قرآن مجید کی رُوح سے آشنا کیا ہے۔

جس شخص کی نگاہ صرف ظواہرِ قرآن مجید تک محدود ہے وہ ارکانِ شریعت ہی کی بجاآوری سے مطمئن ہو جاتا ہے (اسی کو ظاہر بینی کہتے ہیں) مگر جو شخص قرآن مجید کی رُوح سے واقف ہو جاتا ہے وہ ارکانِ شریعت کی بجاآوری پر قناعت نہیں کرتا بلکہ اللہ سے محبت بھی کرتا ہے۔ کیونکہ وہ جانتا ہے کہ جب تک عشقِ الٰہی کی آگ نفسِ امارہ کو سوختہ نہ کر دے اس وقت تک خدا نہیں مل سکتا۔ دوسرے لفظوں میں یوں سمجھو کہ اربابِ

شریعت کا مقصود خدا کی جنت ہے اور اصحابِ طریقت کا مقصود خدا ہے اور جسے خدا مل گیا اُسے سب کچھ مل گیا۔ بقول اکبر الٰہ آبادی مرحوم :-

تعلیمِ مذہبی کا خلاصہ یہی تو ہے
سب مل گیا اُسے جسے اللہ مل گیا

تیسری خصوصیت اس کتاب کی یہ ہے کہ یہ کتاب زندہ ہے۔ چنانچہ رموزِ بیخودی میں اقبال نے اسی خصوصیت کو یوں بیان کیا ہے :-

آں کتابِ زندہ قرآنِ حکیم — حکمتِ او لایزال است و قدیم
حرف او را ریب نے تبدیل نے — آیہ اش شرمندۂ تاویل نے
نوعِ انساں را پیامِ آخریں — حاملِ او رحمۃ للعالمین (عنہ)

اقبال نے اپنی تصانیف نظم و نثر میں متعدد موضوعوں پر یہ لکھا ہے کہ دُنیا کی تمام مذہبی کتابوں میں صرف قرآنِ حکیم ایسی کتاب ہے جو زندہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ

(ا) قرآنِ حکیم کے علاوہ باقی تمام مذہبی کتابیں اُن زبانوں میں ہیں جو مُردہ ہو چکی ہیں لیکن قرآنِ حکیم کی زبان زندہ ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ

۱- وید سنسکرت زبان میں ہیں اور سنسکرت مُردہ ہو گئی ہے۔ (ہندو دھرم)
۲- دھمپد اور تری تپاک، پالی زبان میں ہیں اور پالی مُردہ ہو چکی ہے۔ (بودھ دھرم)
۳- انگ بھی پالی زبان میں ہیں۔ (جین دھرم)
۴- اُستا، ژند میں ہے اور یہ زبان مُردہ ہو چکی ہے۔ (مجوسیت)
۵- توریت اور زبور عبرانی میں ہیں اور عبرانی مُردہ ہو چکی ہے۔ (یہودیت)
۶- انجیل، یونانی زبان میں ہے اور یونانی مُردہ ہو چکی ہے۔ (نصرانیت)

(ب) دُنیا کی تمام مذہبی کتابوں میں صرف قرآنِ حکیم ہی ایسی کتاب ہے جس کا متن آج تک بجنسہٖ و بعینہٖ محفوظ ہے اور چونکہ یہ کتاب حفاظ کے سینوں میں بھی محفوظ ہے اس لئے انشاء اللہ اس کا متن قیامت تک محفوظ رہے گا۔

خود قرآن حکیم نے اپنی اس خصوصیت کو صاف لفظوں میں بیان کر دیا ہے۔

اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَاِنَّا لَہٗ لَحَافِظُوْنَ (۱۵-۹)

بیشک ہم نے اس ذکر (قرآن مجید) کو نازل کیا ہے اور ہم خود اس کے محافظ ہیں۔

چونکہ اس کا متن محفوظ رہا ہے اس لیے اس کی تعلیمات میں کسی قسم آمیزش نہیں ہوئی ہے۔ اور چونکہ اس کی تعلیمات بجنسہ وہی ہیں جو بوقتِ نزول تھیں۔ اس لیے اس کی افادیت آج بھی ویسی ہی ہے جیسے پہلی صدی ہجری میں تھی۔

وجہ تشبیہ یہ ہے کہ مُردہ تیلے سے دوسروں کو فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔ لیکن قرآن حکیم آج بھی بنی آدم کو فائدہ پہنچا سکتا ہے۔ اس لیے وہ زندہ ہے۔

چوتھی خصوصیت یہ ہے کہ یہ کتاب پائندہ ہے یعنی

(۹) اس کی تعلیمات اٹل ہیں۔ کوئی زمانہ ایسا نہیں آسکتا جب اس کی تعلیمات بیکار فرسودہ یا ناکارہ ہو جائیں اس کی پہلی وجہ یہ ہے کہ اس کا مخاطب کوئی خاص فرد یا خاص طبقہ یا خاص ملک نہیں ہے بلکہ انسان ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اُس نے ایسے قوانین عطا کیے ہیں جو ہر زمانہ میں کارآمد ہو سکتے ہیں۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ اس کی تعلیمات فطرتِ انسانی کے مطابق ہیں۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ اُس نے عالمگیر صداقتوں کا اعلان کیا ہے اور صداقت کبھی فرسودہ نہیں ہو سکتی۔ پانچویں وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید پوجا پاٹ کی کتاب نہیں ہے بلکہ آئینِ حیات ہے۔ جب تک حیاتِ انسانی باقی ہے قرآن مجید بھی حیاتِ انسانی پر حکمرانی کرتا رہے گا۔

رموزِ بیخودی میں اقبال نے اس خصوصیت کو یوں بیان کیا ہے:-

تا خدا اَن یُّطْفِئُوا فرمودہ است
از فسردن ایں چراغ آسودہ است

یہ شعر اس آیت سے ماخوذ ہے:-

یُرِیْدُوْنَ لِیُطْفِئُوْا نُوْرَ اللّٰہِ بِاَفْوَاھِھِمْ وَاللّٰہُ مُتِمُّ نُوْرِہٖ وَلَوْ کَرِہَ الْکَافِرُوْنَ (۶۱-۹)

دشمنانِ دین یہ چاہتے ہیں کہ اللہ کے نور (قرآن مجید) کو اپنی پھونکوں سے

بجھا دیں مگر اللہ بہر حال اپنے نور کو پایۂ تکمیل تک پہنچائے گا اگرچہ یہ بات کافروں کو کتنی ہی ناگوار کیوں نہ معلوم ہو۔

یہ چراغ (قرآن مجید) بجھ جانے سے محفوظ ہے یعنی پائندہ ہے۔ پانچویں خصوصیت یہ ہے کہ کتاب گویا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ

(ا) یہ کتاب اپنی تفسیر و تشریح کے لئے کسی مفسر کی محتاج نہیں ہے۔ بیشک اس کی تفسیریں لکھی گئی ہیں مگر بذاتِ خود یہ کتاب کسی تفسیر کی محتاج نہیں ہے یہ خود اپنی تفسیر کرتی ہے یعنی اگر ایک حکم کو ایک جگہ اجمالی طور پر پیش کرتی ہے تو دوسری جگہ خود اس کی تفصیل کر دیتی ہے۔

(ب) یہ کتاب اس قدر واضح اور روشن اور صاف ہے کہ اس کے سمجھنے میں کسی عقلمند کو کوئی دشواری لاحق نہیں ہو سکتی۔ اس کتاب نے کوئی بات چیستان یا معمہ کی صورت میں نہیں پیش کی بلکہ اس کا ہر فقرہ اور ہر جملہ ایک آیت (واضح نشان) ہے اور یہ پوری کتاب کھلی ہوئی کتاب ہے جسے ہر شخص پڑھ سکتا ہے۔

(ج) اس کی تعلیمات، عین مطابقِ عقلِ سلیم ہیں۔ اس کی تعلیمات میں نہ کوئی راز ہے، نہ کسی قسم کے اسرار ہیں۔ خود قرآن حکیم نے اپنی اس خصوصیت کو بایں الفاظ پیش کیا ہے:۔

تِلْكَ اٰيٰتُ الْكِتٰبِ الْمُبِيْنِ ط اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ قُرْءٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ

(۱۲-۱)

یہ ایک روشن کتاب کی آیات ہیں (آیت خود واضح چیز کو کہتے ہیں)، ہم نے اس قرآن مجید کو عربی زبان میں اس لئے نازل کیا ہے کہ تم اسے بآسانی سمجھ سکو۔

چھٹی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے اندر ایسے قوانین موجود ہیں جن پر عمل کرنے سے مشرقی اور مغربی، تمام اقوام عالم کی تقدیر (زندگی) سنور سکتی ہے۔

واضح ہو کہ اقبال نے یہاں لفظ "تقدیر" کو مروجہ معنوں میں استعمال نہیں کیا ہے بلکہ یہ لفظ ان کی اصطلاح ہے اور اس سے ان کی مراد ہے وہ ضابطہ جس پر عمل کرنے سے زندگی مرتبۂ کمال کو پہنچ سکے اور جس کی خلاف ورزی سے زندگی ناکارہ،

فاسد یا بیکار ہو جائے۔ اس لئے ضروری ہے کہ بنی آدم اس کتاب کے پیش کردہ آئین حیات سے استفادہ کے لئے اپنے اندر "سرعتِ اندیشہ" پیدا کریں یعنی اپنی فکری صلاحیت کو روشن کریں۔ کیونکہ قرآن مجید کہتا ہے کہ میری تعلیمات سے صرف وہی لوگ فائدہ اٹھا سکتے ہیں جو میری آیتوں میں تفکر، تدبر، تعقل اور تفقہ کر سکتے ہیں۔ قرآن مجید سراسر حکمت ہے، اس کی تعلیمات مجسم حکمت ہیں، اس کا پیش کردہ دین، دینِ حکمت ہے، اس لئے اس کو سمجھنے کے لئے "سرعتِ اندیشہ" شرطِ اولین ہے۔

خصوصیاتِ ستہ واضح کرنے کے بعد افغانی (یعنی اقبال) نے قرآنی تعلیمات کی روح کو دو لفظوں میں بیان کر دیا ہے اور بلاشبہ یہ شعر اس پوری فصل (فلکِ عطارد) میں اپنی بلاغت اور معنویت کے اعتبار سے بے نظیر ہے:-

با مسلماں گفت جاں بر کف بنہ
ہر چہ از حاجت فزوں داری بدہ

سبحان اللہ! یہ شعر میری تشریح سے بالاتر بلکہ بے نیاز ہے اس کی خوبی اور لطافت، بارِ تشریح کی متحمل ہی نہیں ہو سکتی۔ اس کی شرح لکھنا گویا اس کی تاثیر کا خون کرنا ہے! اس کی دلکشی زائل کرنا ہے! تاہم میں چونکہ اس کتاب کی شرح لکھ رہا ہوں، اس لئے قارئینِ کرام کے ذوقِ سلیم سے معذرت کر کے اپنا فرضِ منصبی انجام دیتا ہوں:-

اگر میں اس شعر کی کماحقہ تشریح کر دوں تو ایک کتاب مرتب ہو سکتی ہے (کیونکہ اقبال نے اس شعر میں پورے قرآنِ مجید کا عطر کھینچ کر رکھ دیا ہے) اس لئے میں صرف دو تین اشارات پر اکتفا کروں گا:-

واضح ہو کہ اقبال نے اس شعر کا بنیادی تخیل اس آیت سے حاصل کیا ہے:-

اِنَّ اللّٰہَ اشْتَرٰی مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اَنْفُسَھُمْ وَاَمْوَالَھُمْ بِاَنَّ لَھُمُ الْجَنَّۃَ ط

بلاشبہ اللہ نے مومنوں سے ان کی جانوں اور ان کے مالوں کو جنت کے عوض خرید لیا ہے۔ (۹-۱۱۲)

(ا) اَنفُسَھُم سے اقبالؔ نے یہ نکتۂ عجیبہ اخذ کیا ہے:۔

ع یا مسلماں گفت "جاں بر کف بنہ"

اے مسلمان! اگر تو واقعی مسلمان ہے تو اپنی جان ہتھیلی پر رکھ لے۔ سر سے کفن باندھ لے۔ خدا کی راہ میں جان دینے کے لئے تیار ہو جا! کیونکہ دینِ اسلام کا پہلا جزو جہاد فی سبیل اللہ ہے۔

(ب) اَموَالَھُم سے یہ مضمونِ دل فروز پیدا کیا ہے:۔

ع انچہ از حاجت فزوں داری بدہ

یعنی جس قدر مال و دولت (زمین، جائداد، بلڈنگ، جاگیر، سونا، چاندی) تیرے پاس تیری ضرورت سے زائد ہو وہ سب اللہ کی راہ میں اللہ کی مخلوق کو دیدے کیونکہ دینِ اسلام کا دوسرا جزو، انفاق فی سبیل اللہ ہے۔

بالفاظِ دگر، جہاد + انفاق = اسلام

دوسری بات غور طلب یہ ہے کہ اسلام نام ہے ایک اخلاقی نصب العین کا اور ایک عمرانی نظام کا جس میں اُس اخلاقی نصب العین کا حصول ممکن ہو سکے۔

(ا) وہ اخلاقی نصب العین تو اللہ ہے اور اس کے حصول کے لئے سرفروشی شرط ہے یعنی جہاد فی سبیل اللہ۔

(ب) وہ عمرانی نظام اس اصل پر مبنی ہے کہ ہر مسلمان اپنی فالتو (زائد از ضرورت) دولت اپنے بھائیوں میں تقسیم کر دے یعنی اسلامی معاشرہ میں کوئی مسلمان کسی مسلمان کا محتاج، غلام یا دست نگر نہیں ہو سکتا اور اس کی صورت صرف یہ ہے کہ دولت کی تقسیم اس طرح ہو جائے کہ سرمایہ داروں کا طبقہ قائم نہ ہو سکے۔ بلکہ ایک درمیانی (فارغ البالی) حالت پیدا ہو جائے جس میں نہ کوئی کروڑپتی ہو اور نہ کوئی مفلس ہو بلکہ سب کے پاس اس قدر دولت ہو کہ کوئی کسی کا دست نگر نہ ہو۔ بقول اقبالؔ:۔

کس نباشد در جہاں محتاجِ کس نکتۂ شرعِ مبیں این است و بس

اگر دُنیا میں بعض لوگ، بعض لوگوں کے دست نگر یا غلام ہوں گے تو وہ لوگ ہرگز حقیقی معنوں میں خدا پرست یا خدا کے عاشق نہیں بن سکتے اس لئے قرآن مجید نے حکم دیا کہ دولت کو "کنز" مت کرو بلکہ اسے گردش میں رکھو تاکہ وہ چند افراد میں محدود ہو کر نہ رہ جائے۔

آخری بات یہ ہے کہ قرآن مجید کا مقصود یہ ہے کہ

(ا) دُنیا میں کوئی انسان کسی انسان کا غلام نہ ہو۔

(ب) ہر انسان خدا کے پیغام کی اشاعت کرے یعنی دُنیا میں خدا کی حکومت قائم کرے اور اس میں خدا کا قانون نافذ کرے۔

آپ خوب غور کر لیجئے، یہی خلاصہ ہے تمام قرآنی تعلیمات کا، یہی منشا ہے نزولِ قرآن کا، یہی مقصد ہے بعثتِ نبوی کا۔ اگر یہ صحیح ہے تو پھر اس میں کیا شک ہے کہ اقبالؔ نے اس شعر میں سارے قرآن کی رُوح کھینچ کر رکھ دی ہے۔ لاریب قرآن مجید ہر شخص سے یہی کہتا ہے کہ

(ا) اللہ کی راہ میں جہاد کر یعنی سر ہتھیلی پر رکھ لے اور

(ب) اپنی دولت (جس قدر تیری ضرورت سے زائد ہو) ناداروں میں تقسیم کر دے۔

نوٹ:۔ جب تک یہ حقیقتِ کبریٰ مسلمانوں کے سامنے جلوہ گر رہی وہ دُنیا میں ہر جگہ سربلند رہے۔ لیکن جب ملوکیت اور اس کے متعلقہ مفاسد کی بناء پر مسلمان قرآن مجید سے بیگانہ ہو گئے اور انھوں نے اپنی جہالت (حماقت) کی وجہ سے دینِ اسلام کو بھی منجملہ مذاہبِ عالم ایک مذہب قرار دیدیا تو آج دُنیا کے پردہ پر کوئی قوم ان سے زیادہ ذلیل و خوار نہیں ہے۔

زندہ قوّت تھی جہاں میں یہی توحید کبھی
آج کیا ہے فقط اک مسئلۂ علمِ کلام (ضربِ کلیم)

آخر میں افغانیؒ، ملتِ روسیہ سے یہ کہتے ہیں کہ تم نے زندگی کا نیا قانون وضع کیا ہے (اشارہ ہے مسلک اشتراکیت کی طرف) تم ذرا اس کو قرآنی تعلیمات کی روشنی میں

پرکھ کر دیکھو! اگر تم ایسا کروگے تو اس کا حسن و قبح سب تم پر واضح ہو جائے گا۔ یعنی تمہیں معلوم ہو جائے گا کہ اشتراکیت بنی آدم کے لئے مفید نہیں ہے۔

نیز قرآن مجید کے مطالعہ سے تم کو زندگی بسر کرنے کا صحیح اور کامل دستور العمل حاصل ہو سکتا ہے جو اشتراکیت سے ہزار درجہ بہتر ہے۔ اس نکتہ کو اقبالؔ نے شاعرانہ انداز میں یوں بیان کیا ہے کہ قرآن مجید کی بدولت تم حیاتِ انسانی کے نشیب و فراز سے بلکہ اس کی تقادیر سے آگاہ ہو سکتے ہیں۔

تقدیر حیات سے اقبالؔ کی مراد ہے زندگی کی غایت یا اس کا مقصدِ اعلیٰ۔ یعنی قرآن مجید ہمیں وہ آئین عطا کرتا ہے جس پر عمل پیرا ہو کر زندگی اپنے مرتبۂ کمال کو پہنچ سکتی ہے اور اہلِ علم جانتے ہیں کہ حصولِ کمال کا جذبہ ہر شخص میں فطری ہے اور وہی آئینِ حیات (دستور العمل) عند العقل لائقِ قبول ہے جو انسان کو مرتبۂ کمال تک پہنچا سکے۔ اور قرآنِ حکیم کی یہی وہ خصوصیت ہے جس کی طرف سے افغانیؒ نے خاص طور سے ملّتِ روسیہ کو اور ان کے واسطہ سے ساری دنیا کو متوجہ کیا ہے۔

آخری بند

پیغام ختم ہو گیا۔ افغانیؒ نے دریا کو کوزہ میں بند کر دیا۔ روسیوں کو قرآنی تعلیمات اور خود قرآنِ مجید کی خصوصیات سے آگاہ کر دیا۔ اب وہ در پردہ "بد نام کنندگان نکو نامے چند" سے خطاب کرتے ہیں۔ اس بند میں دبی زبان سے مسلمانوں کی بے حسی، غفلت شعاری اور نفس پرستی کا ماتم کرنے کے بعد اس حقیقت کو واضح کیا ہے کہ اگر موجودہ مسلمان اللہ کے دین کی حمایت کا فریضہ انجام نہیں دیں گے تو اللہ تعالیٰ کسی اور قوم کو اسلام کی خدمت پر مامور کر دے گا۔ یہ مضمون اس آیت سے ماخوذ ہے۔

وَاِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُوْنُوْٓا اَمْثَالَكُمْ (۴۷-۳۸)

اے مسلمانو! اگر تم اللہ کے احکام سے روگردانی کروگے تو اللہ تمہاری جگہ دوسری قوم کو اسلام کی تائید اور نصرت کے لئے پیدا کر دے گا اور وہ تمہاری طرح نہیں ہوں گے۔

اس بند میں اہم نکتہ یہی ہے۔ اب ہم اس کی شرح لکھتے ہیں:-

۱۔ محفل، کنایہ ہے ملّتِ اسلامیہ سے۔ مئے کنایہ ہے جذبۂ اشاعتِ اسلام سے اور ساقی کنایہ ہے ایسے قائد سے جو مسلمانوں کے دل میں عشقِ رسولؐ کی آگ بھڑکا سکے۔ کہتے ہیں کہ یہ تو سچ ہے کہ اس وقت ہماری قوم تبلیغ و اشاعتِ اسلام سے غافل ہے مگر قرآنِ مجید کے ساز سے دلکش نغمے اسی طرح نکل رہے ہیں جس طرح آج سے تیرہ سو سال پہلے نکل رہے تھے۔

۲۔ اگر ہم اس ساز کو اپنی مضراب سے نہیں چھیڑیں گے یعنی اگر ہم قرآنِ مجید کے پیغام کی اشاعت نہیں کریں گے تو اللہ تعالیٰ کسی اور قوم کو اس سعادت سے بہرہ ور کر دے گا۔

۳۔ یاد رکھو! قرآنِ مجید (ذکرِ حق) اپنے اثر و نفوذ کے لئے ہمارا یا کسی خاص قوم کا محتاج نہیں ہے۔ بلکہ وہ تو ساری کائنات (زمان و مکان) سے بے نیاز ہے۔

۴۔ قرآنِ مجید، ذکرِ حق، یعنی کلامِ الٰہی ہے اس لئے وہ رومیوں یا شامیوں (قوموں) کا محتاج نہیں ہے کہ یہی لوگ اس کی اشاعت کریں۔ یعنی ایسا نہیں ہے کہ اگر اسلامی ممالک کے مسلمان (مثلاً رومی یا شامی یا مصری یا حجازی) اس کی تبلیغ سے غافل ہو جائیں تو پھر اس کی تبلیغ ختم ہو جائے گی۔ بلکہ

۵۔ اگر ہماری غفلت شعاری کی وجہ سے خدا اس سعادت سے ہمیں محروم کر دیگا تو وہ کسی اور قوم کو اس خدمت پر مامور فرما دے گا۔

۶۔ اس شعر میں افغانیؒ نے نہایت جامعیت اور بلاغت کے رنگ میں ہماری غفلت شعاری کے اسباب کو واضح کیا ہے۔ یعنی ہم مسلمان، پیغامِ قرآن کی تبلیغ سے اس لئے بیگانہ ہو گئے ہیں کہ ہم عرصۂ دراز سے تقلید اور ظن ان دو خطرناک روحانی اور ذہنی بیماریوں میں مبتلا ہیں۔ اس لئے افغانیؒ کہتے ہیں کہ میں ہر گھڑی ڈرتا رہتا ہوں کہ خدا جانے کس دن ہم پر عذابِ الٰہی نازل ہو جائے۔

۷۔ اس اندیشہ کی صراحت آخری شعر میں کرتے ہیں کہ میں ڈرتا ہوں اُس دن سے جب اللہ تعالیٰ موجودہ مسلمانوں کو تبلیغِ اسلام کی سعادت سے محروم کر دے گا اور کسی دوسری قوم کو اس خدمت پر مامور کر دے گا۔

آخری بند کی شرح تو ہوگئی لیکن چھٹے شعر میں دو لفظ وضاحت طلب ہیں۔ لہٰذا ذیل میں اُن لفظوں کی مختصر توضیح پیش کرتا ہوں:۔

(ل) تقلید۔ اس کی اصل ق ل د ہے اس سے قلادہ بنایا گیا جس کے معنی ہیں عورتوں کا گلوبند اور چمڑے کا وہ پٹہ جو قربانی کے اونٹوں کے گلے میں ڈال دیا جاتا تھا تاکہ لوگ اُن سے کسی قسم کا تعرض نہ کر سکیں۔ پھر اس سے لفظ تقلید بن گیا جس کا مطلب ہے کسی کی پیروی کرنا۔ گویا اس شخص کے گلے میں، جو کسی کا مقلّد ہے، پٹہ پڑا ہوا ہے۔ پھر اس سے فقہ کی اصطلاح بن گئی یعنی فقہ کے چار اماموں میں سے کسی کی تقلید یہاں تک تو (یعنی جہاں تک فقہی مسائل میں تقلید کا سوال ہے) اس لفظ میں بُرائی کا کوئی پہلو نہیں ہے۔ لیکن رفتہ رفتہ مسلمانوں میں کورانہ تقلید راہ پاگئی اور یہ بات بلاشبہ مذموم ہے۔ اقبالؔ نے اپنی تصانیف میں جہاں کہیں تقلید کی مذمت کی ہے وہاں تقلید سے، ان کی مُراد فقہی تقلید نہیں ہے کیونکہ وہ خود ساری عمر فقہ حنفی کی تقلید کرتے رہے اور علمائے احناف کی عزّت کرتے رہے بلکہ اُن کی شاگردی کے آرزومند رہے[1]۔ نیز ساری عمر بزرگانِ دین مثلاً مرشد رومی حضرت مجدد الفِ ثانیؒ اور حضرت شاہ ولی اللہؒ کی تقلید کرتے رہے۔

شنیدم آنچہ از پاکانِ اُمّت
ترا با شوخیٔ رندانہ گفتم
(ارمغانِ حجاز ۱۹۳۸ء)

---

[1] مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ زندگی کے آخری دور میں علامہ مرحوم، مذہبی فکر کی تشکیلِ جدید کے انداز پر، فقہ اسلامی کی تشکیلِ جدید کے عنوان سے ایک کتاب لکھنی چاہتے تھے۔ اس کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کے لئے انہوں نے امام العصر حضرت علامہ انور شاہ کشمیری مرحوم کو مستقل طور سے لاہور میں قیام کی دعوت دی تھی اور ان کو لکھا تھا کہ میں آپ سے اُصولِ فقہ باقاعدہ طور پر پڑھنا چاہتا ہوں۔ شاہ صاحبؒ تشریف بھی لائے تھے مگر مشیّت کو ان کا قیام منظور نہ تھا۔ اس لئے اقبالؔ مرحوم ان سے استفادہ نہ کر سکے ۱۲

بلکہ ان کی مراد ہمیشہ اُس تقلید سے ہے جو واقعی مذموم ہے یعنی اسلاف کے غلط طور طریقوں اور خاندان کی بے معنی رسموں اور سوسائٹی کی مہمل عادات کی اندھا دھند پیروی اور دُنیا کے مُسلمانوں کی تمدّنی اور معاشرتی زندگی کا بغور مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ ننانوے فیصدی مسلمان اسی تقلید کور میں گرفتار ہیں، اور اس کی سب سے زیادہ افسوسناک بات یہ ہے کہ گذشتہ پچاس پچپن سال سے مسلمان علماء درسِ نظامیہ میں تبدیلی کی ضرورت محسوس کر رہے ہیں، مگر اس نصاب کو تبدیل کرنے کی ہمت کسی میں نہ ہوئی۔

حقیقت یہ ہے کہ سارا عالم صدیوں سے اس لعنت میں گرفتار ہے مگر تقلید نے مسلمانوں کو اس درجہ بے عمل، بے حس اور جامد بنا دیا ہے کہ "زمین جنبد نہ جنبد گل محمد" والا معاملہ نظر آتا ہے۔

آج کل بہت سی رسمیں دینِ اسلام کا جزو بن گئی ہیں اور کسی میں یہ جرأت نہیں ہے کہ ان کے خلاف آواز بلند کر سکے۔ علماء سے بڑھ کر مزارات کے سجّادہ نشین (موجودہ صوفی) اس لعنت میں گرفتار ہیں۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ بعض مزارات پر بھنگ اور چرس علانیہ پی جاتی ہے۔ زنانِ بازاری علانیہ رقص کرتی ہیں مگر کس کی مجال ہے کہ ان کے خلاف، شرعی امور کے خلاف، صدائے احتجاج بلند کر سکے۔

قرآنِ حکیم نے بھی جہاں کہیں تقلید کی مذمّت کی ہے تو اسی کورانہ تقلید یعنی خلافِ عقل اور گمراہی کی تقلید کی مذمت کی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:-

قٰلَ اَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِاَهْدٰى مِمَّا وَجَدْتُّمْ عَلَيْهِ اٰبَآءَكُمْ قَالُوْٓا اِنَّا بِمَآ اُرْسِلْتُمْ بِهٖ كٰفِرُوْنَ ۝ (۴۳-۲۴)

پیغمبر نے کہا اور اگر میں تمہارے پاس ایسا دین لے کر آؤں جو اُس راستہ سے جس پر تم نے اپنے باپ دادا کو پایا ہے، زیادہ سیدھا (بہتر) راستہ دکھا سکتا ہے (تو تمہارا فیصلہ کیا ہوگا؟) انہوں نے جواب دیا کہ جو دین تم دے کر بھیجے گئے ہو ہم اسے قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں۔ (کیوں؟ محض اس لئے کہ وہ دین ہمارے

بزرگوں کے دین سے جدا ہے اور ہم ان کی تقلید کو کسی حال میں ترک نہیں کر سکتے)۔

یہ ہے وہ تقلید جس کی قرآن نے مذمت کی ہے یعنی گمراہی اور حماقت اور جہالت کی تقلید اور اس تقلید پر اس قدر اصرار کہ اگر اس کی برائی کو بدلائل عقلیہ واضح کیا جائے تو بھی اسے ترک نہ کیا جائے۔

آج بھی اگر آپ مسلمانوں سے یہ سوال کریں کہ تم فلاں غیر اسلامی شعار یا رسم کی پیروی کیوں کر رہے ہو؟ تو اس کا جواب یہی ہوگا جو کورانہ تقلید کے پیرو حضرت نوح کے زمانہ سے دیتے چلے آ رہے ہیں کہ ہم نے اپنے باپ دادا کو یہی کرتے دیکھا ہے! خلاصۂ کلام اینکہ اتباع آل سے فقہی تقلید یا بزرگانِ دین کی تقلید سے منع نہیں کیا ہے بلکہ جس تقلید کی انہوں نے مذمت کی ہے اس سے اُن کی مراد ہے بے عقلی اور گمراہی کی تقلید۔

(ب) ظن :۔ یہ لفظ وسیع المعانی ہے۔

۱۔ علم منطق میں ظن، تصدیق کے مراتب میں سے پہلا مرتبہ ہے اور اس کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایسا اذعان ہے جو جانب مخالف کے جواز کو برداشت کر سکے

۲۔ علم معانی کی رُو سے ظن، اعتقادِ جازم کو کہتے ہیں۔ یعنی ایسا اعتقاد جس میں جزم (پختگی) کی کیفیت نہ ہو۔ اسی لئے اس کا مقابل لفظ "یقین" ہے جس میں جزم پایا جاتا ہے۔

۳۔ قرآنِ حکیم نے اس لفظ کو کئی معانی میں استعمال کیا ہے۔

(ا) یقین کے معنوں میں (حالانکہ یہ لفظ الیقین کی ضد ہے)

اَلَّذِیْنَ یَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُّلٰقُوْا رَبِّهِمْ (۲ - ۴۶)

وہ لوگ جو اس بات پر یقین کئے ہوئے ہیں کہ (ایک دن) وہ اپنے رب سے ملنے والے ہیں۔

(ب) گمان (اٹکل) کے معنوں میں جو حق کی ضد ہے۔

وَاِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا (۵۳ - ۲۸)

اور اٹکل کچھ کام نہیں آتی، حق (پکی یقینی بات) کے مقابلہ میں۔

(ج) بدگمانی یا بُرے خیالات کے معاملہ میں۔

مثلاً اِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ اِثْمٌ (۴۹-۱۲)

بیشک بدگمانیاں گناہ کے زمرہ میں آجاتی ہیں۔

اقبالؔ نے یہاں ظن کو "ظن وتخمین" کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔

جو علم ویقین کی ضد ہے اور اسی لئے ہر عقلمند آدمی کی نگاہ میں مذموم ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اقبالؔ مسلمانوں کو یہ مشورہ دیتے ہیں کہ

کورانہ تقلید کے بجائے، تحقیق اور ظن کے بجائے یقین کو شعارِ زندگی بناؤ اور قرآنِ حکیم کے مطالعہ سے معلوم ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں قدم قدم پر تحقیق کا حکم دیا ہے اور یقین کو دینی زندگی کی بنیاد قرار دیا ہے۔

استدراک

با مسلماں گفت جاں بر کف بنہ
ہر چہ از حاجت فزوں داری بدہ

اگرچہ میں نے اس اہم شعر کی مناسب تشریح درج کردی ہے تاہم میں چاہتا ہوں کہ قرآنِ حکیم نے انفاق فی سبیل اللہ کے متعلق جو کچھ تعلیم دی ہے اس ضمن میں اس کی بھی ایک جھلک قارئینِ کرام کو دکھا دوں، خدا جانے پھر موقع ملے نہ ملے۔

امیر جمع ہیں احباب، حالِ دل کہہ دو
پھر التفاتِ دلِ دوستاں رہے نہ رہے

چونکہ اس شرح کے صفحات تفصیل کے متحمل نہیں ہو سکتے اس لئے میں صرف اشارات پر اکتفا کروں گا۔

۱۔ قرآنِ حکیم، انفرادی اور اجتماعی زندگی کے لئے دستور العمل ہے۔ بقولِ اقبال دینِ اسلام ایک مخصوص ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ کا نام ہے۔

۲۔ اس دستور العمل کا مقصد یہ ہے کہ بنی آدم اس کرۂ ارضی پر امن و اماں راحت و آرام اور فارغ البالی کی زندگی بسر کر سکیں۔

کس نباشد در جہاں محتاجِ کس
نکتۂ شرعِ مبیں این است و بس

۳۔ چونکہ زندگی کو سنوارنے اور پُرامن اور مطمئن بنانے کے لئے دولت (مال و زر) سب سے اہم پارٹ ادا کرتی ہے اس لئے اسلام (قرآنِ مجید) نے اس کے متعلق اس قدر مفصّل ہدایات دی ہیں کہ ایک ہزار صفحات کی کتاب مرتب ہو سکتی ہے۔

۴۔ قرآنِ مجید کہتا ہے کہ رفاہیتِ عامہ، فارغ البالی، امن و امان اور اطمینانِ قلب دولت کی صحیح، جائز اور منصفانہ تقسیم پر موقوف ہے جس طرح پانی بہتے بہتے رُک جائے تو فاسد ہو جاتا ہے اور اپنے ماحول کو متعفن کر دیتا ہے اسی طرح اگر دولت گردشِ پیہم سے رُک جائے اور چند افراد میں محدود ہو جائے تو وہ خود بھی فاسد (ناپاک یا حرام) ہو جاتی ہے اور پورے معاشرہ (سوسائٹی) کو بھی فاسد (ناپاک) کر دیتی ہے یعنی زندگی کا پورا نظام فاسد ہو کر بنی آدم کے حق میں لعنت بن جاتا ہے۔

۵۔ چونکہ تمام مفاسد کی بنیاد یہی اکتناز اور احتکار ہے۔ اس لئے قرآنِ مجید سرمایہ داری، اکتناز، احتکار، سود، اجارہ داری (مناپلی) اور اُن تمام صورتوں کا اشد مخالف ہے جن کی بنا پر ذرائع معاش کسی خاص گروہ کے قبضہ میں آجائیں۔

۶۔ یہی وجہ ہے کہ سارا قرآنِ مجید از اوّل تا آخر سرمایہ داری کے خلاف ایک مسلسل جہاد ہے۔ ہر وہ صورت جس سے دولت جمع ہو ہو کر چند افراد کے قبضہ میں آجائے (یہاں تک کہ وہ کروڑپتی بن جائیں) قرآنِ مجید کی نگاہ میں سخت مذموم ہے اور چونکہ اکتناز و احتکار (سرمایہ داری) کو سب سے زیادہ تقویت سود سے پہنچتی ہے، اس لئے قرآنِ مجید سود کا سب سے بڑا دشمن ہے۔

۷۔ قرآنِ مجید نے مال جمع کرنے والوں کو صاف لفظوں میں تنبیہ

کردیا ہے کہ ان کا انجام تباہی اور بربادی ہے (اس دُنیا میں) اور آخرت میں یہی مال اِن کے حق میں وبال اور عذاب بنا دیا جائے گا۔ یعنی اسی سونے اور چاندی سے جس کو وہ عزیز رکھتے ہیں، اِن کے جسموں کو داغا جائے گا۔[1]

بہرحال وہ آیات پڑھیئے اور عبرت حاصل کیجئے۔

(۱) وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ كَلَّا لَيُنبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ (۱۰۴-۱) ۲، ۳، ۴)

تباہی اور بربادی ہے (یہاں بھی اور وہاں بھی) ہر طعنہ دینے والے اور عیب لگانے والے کے لئے (یہ کون ہے؟) جو حرص کی وجہ سے چاروں طرف سے مال سمیٹتا رہتا ہے اور بخل کی وجہ سے اسے سینت سینت کر رکھتا ہے (اور زرپرستی کی وجہ سے بار بار گنتا ہے) وہ اپنی حماقت کی وجہ سے یہ سمجھتا ہے کہ اس کا مال ہمیشہ اس کے ساتھ رہے گا۔ حالانکہ حقیقتِ حال یہ ہے کہ اس کا یہ محبوب قبر تک بھی اس کے ساتھ نہیں جائے گا۔ (اغیار آنکھ بند ہوتے ہی اِس پر قابض ہو جائیں گے) اور اس کی وفات کے بعد خود اس کو دوزخ میں پھینک دیا جائیگا۔ (قصہ تمام شد)

---

[1] بظاہر یہ بات عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ سرمایہ داروں کا انجام تباہی اور بربادی ہے مگر حقیقتِ حال یہی ہے کہ جو شخص دولت کو اپنا معبود بنا لیتا ہے یعنی مال جمع کرنے (اکتناز) کو مقصدِ حیات بنا لیتا ہے وہ اطمینانِ قلب سے محروم ہو جاتا ہے۔ علاوہ بریں یہی ہوسِ مال وزر جنگوں کی صورت میں نمایاں ہوتی ہے اور صرف گذشتہ جنگ میں اس قدر دولت ضائع ہوئی کہ وہ اگر روئے زمین کے باشندوں (انسانوں) پر مساوی تقسیم کی جاتی تو ہر متنفس کے حصہ میں تیس ۳۰ ہزار روپے آتے!

اس سورت کی تفسیر کا تو موقع نہیں ہے مگر اتنا لکھے بغیر آگے بڑھنے کو جی نہیں چاہتا کہ اس سورت میں اللہ تعالیٰ نے دولتمندوں کی سیرت کا کتنا صحیح مرقع پیش کیا ہے!

دولت کا نتیجہ تکبر ہے اور تکبر کا نتیجہ، عیب جوئی اور طعنہ زنی ہوتا ہے۔

(ب) وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ الخ (۹- ۳۵،۳۴)

جو لوگ سونا اور چاندی جمع کرتے ہیں اور اسے خدا کی راہ میں خرچ نہیں کرتے اُن کو اُس دن کے عذابِ الیم کی خوش خبری سُنا دو جس دن وہ مال دوزخ کی آگ میں خوب تپایا جائے گا۔ پھر اس سے اِن بخیلوں (زرپرستوں) کی پیشانیاں، پہلو اور پشتوں کو داغا جائے گا۔ اور جب یہ لوگ اس عذاب دہی کا سبب دریافت کریں گے تو اِن سے کہا جائے گا کہ یہ وہی تو ہے جسے تم نے اپنی ذاتِ خاص کے لئے جمع کیا تھا! لہٰذا اب اس سرمایہ کا مزہ چکھو!

۸- قرآنِ مجید اکتناز (سرمایہ داری، زراندوزی اور زرپرستی) کا دشمن ہے۔ اور انفاق، اللہ کے راستہ میں خرچ کرنا اور حاجتمندوں کا علمبردار ہے۔ یہی وہ لفظ ہے جو اُس نے تقسیمِ دولت کے لئے ہر جگہ استعمال کیا ہے۔

۹- قرآنِ مجید نے انفاق فی سبیل اللہ پر اس قدر زور دیا ہے یعنی خدا کی راہ میں خرچ کرنے پر اس قدر اصرار کیا ہے کہ اگر اس کتاب میں جوازِ وصیت اور ممانعتِ اسراف کی آیات نہ ہوتیں تو اس کی تعلیم کا خلاصہ صاف لفظوں میں یہ ہوتا کہ خوب کماؤ اور خوب خرچ کرو یعنی ہر جائز طریق سے دولت کماؤ (روپیہ حاصل کرو) مگر دل کھول کر اللہ کی راہ میں

خرچ کرو۔ آئندہ کے لئے بالکل پس انداز مت کرو۔ [1]

۱۰۔ قرآنِ مجید کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رزق کے معاملہ میں بعض آدمیوں کو بعض آدمیوں پر فوقیت عطا کی ہے۔ مثلاً بعض ناقص الاعضاء ہیں اور بعض غبی اور کند ذہن ہیں اس لئے جو شخص اپنی ضرورت سے زیادہ کماتا ہے اُس پر محتاجوں کی اعانت فرض ہے۔

قرآنِ مجید شخصی ملکیت تسلیم کرتا ہے مگر اسی وقت تک، جب تک آپ قومی فرائض ادا کرتے رہیں۔ اگر اپنی دولت سے محتاجوں کو حصہ نہیں دیں گے تو خلیفہ کو حق حاصل ہے کہ وہ آپ سے جبرًا وصول کرے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے بلال بن حارث سے جبرًا زمین لے کر محتاجوں میں تقسیم کردی تھی۔ نیز جب آپ کو معلوم ہوا کہ ایک شخص محتاج ہے اور اُس کے چچازاد بھائی دولتمند ہیں تو حکم دیا اِن پر مقدمہ چلایا جائے کہ انہوں نے اپنے محتاج بھائی کی دستگیری کیوں نہیں کی۔

خلاصۂ کلام اینکہ، دولتمندوں کی دولت میں محتاج افراد لازمی طور سے شریک ہیں۔ چنانچہ یہ آیت اس پر نص صریح ہے۔

---

[1] قرآن کی رُوح تو یہی ہے مگر چونکہ اس پر ہر شخص عمل نہیں کرسکتا اس لئے پس انداز کرنے کی اجازت ہے، مگر اسی حد تک کہ وہ اندوختہ "وکنز" کے زمرہ میں نہ شامل ہوجائے یعنی جمع کرسکتے ہو مگر تمہارا دل اس اندوختہ پر مائل نہ ہو یعنی اس اندوختہ کو اپنی ملکیت مت سمجھو بلکہ امانت سمجھو، یہی وجہ ہے کہ سرکارِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی پس انداز نہیں کیا اور حضوؐر کی اتباع میں خواجگانِ چشتؒ نے بھی مدۃ العمر ایک درہم اپنے پاس نہیں رکھا۔ جس قدر روپیہ آتا تھا، شام سے پہلے سب فقراء میں تقسیم کردیا جاتا تھا ۱۲

وَالَّذِیْنَ فِیْ اَمْوَالِھِمْ حَقٌّ مَّعْلُوْمٌ لِّلسَّآئِلِ وَالْمَحْرُوْمِ (۷۰ - ۲۵)

اور جن کے اموال میں حصہ مقرر ہے مانگنے والے کا اور نہ مانگنے والے کا۔

سائل وہ ہے جو سوال کرے مثلاً مسکین یا فقیر یا گدا۔

محروم وہ ہے جو سوال تو نہیں کرتا مگر یا تو ناقص الاعضاء ہے مثلاً اندھا یا کسی وجہ سے حصولِ معاش سے محروم ہو گیا ہے۔

دوسری آیت پر غور کیجیے :- وَاٰتِ ذَا الْقُرْبٰی وَالْمَسٰکِیْنَ وَابْنَ السَّبِیْلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِیْرًا ط (۱۷-۲۶)

اور رشتہ داروں کو اِن کا حق ادا کرو اور مسکینوں اور مسافروں کو بھی اِن کا حق ادا کرو اور اپنی دولت کو فضول خرچی میں مت اُڑاؤ۔

اِن آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے حق کا لفظ استعمال کیا ہے۔ یعنی اگر ایک دولتمند مسلمان اللہ کے دیئے ہوئے اموال میں سے رشتہ داروں، محتاجوں، مسکینوں اور مسافروں کو دیگا تو اِن پر کوئی احسان نہیں کرے گا بلکہ اپنا قومی فرض ادا کریگا

دوسری بات غور طلب یہ ہے کہ رشتہ داری کے علاوہ افلاس اور احتیاج بھی دلیلِ استحقاق بن سکتی ہے۔ خواہ وہ محتاج رشتہ دار ہو یا نہ ہو۔ یعنی علّتِ اعانت قرابت نہیں ہے بلکہ ناداری ہے۔ فطرت بھی قرآن کے قانون پر شاہد ہے۔

جب کبوتر یا مُرغی کے بچّے خود دانہ چُگنے کے قابل ہو جاتے ہیں تو کبوتری یا مُرغی اُنہیں خود دانہ نہیں چُگاتی۔ اِس سے معلوم ہوا کہ علّتِ اعانت، قرابت نہیں ہے بلکہ فقدانِ قابلیت ہے۔

تیسری بات غور طلب یہ ہے کہ لفظ مسکین اور ابن السبیل میں عمومیت پائی جاتی ہے یعنی مسلمان پر بلا امتیاز مذہب و ملت یا رنگ و نسل، سب کے ساتھ حسن سلوک کرنا فرض ہے۔

۱۱۔ قرآنِ مجید فرماتا ہے کہ مقصدِ حیاتِ اجتماعی یہ ہے کہ دُنیا میں امن وامان قائم ہو اور انسانیت فلاح و بہبود کے مدارج طے کر سکے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ نے بعض کو بعض پر باعتبارِ رزق، فضیلت دی ہے اس لئے جن کے پاس زیادہ رزق ہے (مثلاً دولت) وہ اس میں سے محتاجوں کو دیں۔ اسی میں قومی فلاح کا راز مضمر ہے اگر وہ ایسا نہیں کریں گے تو معاشرہ فاسد ہو جائے گا۔

اَوَلَمْ یَرَوْا اَنَّ اللّٰہَ یَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ یَّشَآءُ وَیَقْدِرُ ط الخ

کیا انہوں نے نہیں دیکھا کہ اللہ جس کے لئے چاہتا ہے رزق (مال و دولت اور مسائل معیشت) فراخ کر دیتا ہے اور جس کے لئے چاہتا ہے تنگ کر دیتا ہے۔ (یہ اس کی مشیت ہے اور اس مشیت کا فلسفہ جیسا کہ اُس نے خود واضح کر دیا ہے، یہ ہے کہ وہ دولتمندوں کا امتحان لینا چاہتا ہے۔ کہ اَیُّکُمْ اَحْسَنُ عَمَلاً؟) بیشک اللہ تعالیٰ کے اِس نظام میں اور اِس کی مشیت میں ایمان لانے والوں کے لئے بہت سی نشانیاں ہیں۔ پس اگر تم اللہ تعالیٰ پر ایمان رکھتے ہو تو اہلِ قرابت اور مسکینوں محتاجوں اور مسافروں کو اِن کا حق دیتے رہو۔ یہ طرزِ عمل بہت نیکی کا موجب ہے اِن کے لئے جو اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کے طالب ہیں۔ اور بلاشبہ یہی لوگ فلاح پائیں گے۔

آیت ۳۸ کے آخری حصہ سے (وَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الْمُفْلِحُوْنَ)

صاف عیاں ہے کہ تقسیمِ دولت اور انفاق فی سبیل اللہ ہی میں قومی اور دینی اور دُنیادی اور اُخروی فلاح کا راز مضمر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حق تعالیٰ نے واضح لفظوں میں فرمادیا ہے کہ اگر تم بخل کو شعارِ زندگی بنالو گے (بخل ضد ہے انفاق کی) تو ہم تمہاری جگہ دوسری قوم کو اپنے دین کی اشاعت کے لئے قائم کردیں گے۔

ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ (۴۷-۳۸)

اور یادرکھو! وہ لوگ تمہاری طرح نہیں ہوں گے!

۱۲- اللہ کی راہ میں اپنی دولت خرچ کرنا اس قدر اہم فریضہ ہے کہ اسے نماز اور زکوٰۃ کے ساتھ آغازِ دعوتِ اسلام ہی سے قرار دیا گیا۔

وَأَقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَآتُوا الزَّكٰوةَ وَأَقْرِضُوا اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا ط (۷۳-۲۰)

اور نماز قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو اور اللہ کو خلوصِ نیت کے ساتھ قرض دیتے رہو۔

قرآنِ مجید کی رُوح کا اقتضاء یہ ہے کہ " دولتمند اپنی دولت میں سے پہلے تو ۲½ فیصدی خدائی ٹیکس بیت المال میں داخل کردیں۔ اس کے بعد اللہ کو قرض دیں۔ اور ناخوشی کے ساتھ نہ دیں بلکہ خوشدلی کے ساتھ دیں۔ ظاہر ہے کہ اِس جگہ قرض سے انفاقِ فی سبیل اللہ مُراد ہے۔

خاتمہ الکلام اینکہ قرآنِ مجید کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ

(ا) اِکتناز کا نتیجہ فساد ہے۔

(ب) انفاق کا نتیجہ اصلاح ہے۔

چونکہ قرآنِ مجید اصلاح کا طالب ہے اِس لئے اُس نے مُسلمانوں کو انفاق کا حکم دیا ہے اور اسی میں مُسلمانوں کی دُنیاوی اور اُخروی فلاح کا راز مُضمر ہے۔

پیرِ رومیؒ بہ زندہ رود می گوید کہ شعرے بیار

پیرِ رومیؒ آں سراپا جذب و درد
اندرونِ من دمیدہ آه سرد

پیرِ رومیؒ آں سراپا جذب و درد
این سخن دانم کہ یا جانش چہ کرد

از درونِ آہے جگر دوزے کشید
اشکِ او رنگیں تر از خونِ شہید

آنکہ تیرش جز دلِ مرداں نہ سُفت
سوئے افغانیؒ نگاہے کرد و گفت

دل بخوں مثلِ شفق باید زدن
دست در فتراکِ حق باید زدن

جاں زامید است چوں جوئے رواں
ترکِ اُمید است مرگِ جاوداں،

باز در من دید و گفت " اے زندہ رود
یاد و بیتے آتش افگن در وجود

ناقۂ ما خستہ و محمل گراں
تلخ تر باید نوائے سارباں

امتحانِ پاک مرداں از بلاست
تشنگاں را تشنہ تر کردن رواست

در گزر مثلِ کلیم از رودِ نیلؑ
سوئے آتش گام زن مثلِ خلیلؑ!

نغمۂ مردے کہ دارد بوئے دوست
ملتے را می برد تا کوئے دوست!"

جب پیرِ رومیؒ نے افغانیؒ کی یہ بات سُنی (ترسم از روزے کہ محرومش کنند الخ) تو انہوں نے ایک آہِ جگر دوز کھینچی اور افغانیؒ کی طرف دیکھ کر یہ کہا کہ اگرچہ جو کچھ آپ نے مسلمانوں کی بابت کہا ہے وہ بالکل صحیح ہے مگر ہمیں نا اُمید نہیں ہونا چاہیئے۔ حتی الامکان قرآنِ مجید کے پیغام کو دوسروں تک پہنچانا چاہیئے۔ اگر ہم مسلمانوں کے مستقبل سے نا اُمید ہو جائیں گے تو یہ صورت ہمارے (قوم) کے لئے گویا "مرگِ جاوداں" بن جائے گی۔

اس کے بعد میری طرف دیکھ کر کہا کہ اے زندہ رود! اس وقت کوئی ایسی غزل سنا کہ یہ رنج و ملال کی کیفیت دور ہو جائے۔ قوم اس وقت مشکلات سے دوچار ہے اس لئے اِن کو ایسا نغمہ (پیغام) سنا کہ ان کے اندر (دلوں میں) جوش پیدا ہو جائے۔ یاد رکھ! مسلمانوں پر مصائب اس لئے آتے ہیں کہ ان کا امتحان لیا جائے۔ واضح ہو کہ اس مصرع میں تلمیح ہے اس آیت کی طرف:۔

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوْعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْاَمْوَالِ الخ

(۲-۱۵۵)

اور ہم خوف اور بھوک اور مالوں اور جانوں اور ثمرات کے نقصان سے تمہاری آزمائش کریں گے۔

اندریں حالات قوم کو لازم ہے کہ اپنے اندر ایمان اور استقامت کی صفت پیدا کرے تاکہ حضرت موسیٰؑ کی طرح فرعون کے مقابلہ میں کامیاب ہو سکے۔ اور حضرت ابراہیمؑ کی طرح خدا کے پیغام کو دُنیا کے سامنے پیش کر سکے۔

لہٰذا ایسی غزل سنا کہ ایمان تازہ ہو جائے۔ جس نغمہ (پیغام) میں دوست کی خوشبو (قرآنی تعلیم) پوشیدہ ہوتی ہے وہ نغمہ قوم کو دوست (خدا) تک پہنچا دیتا ہے۔

غزلِ زندہ رود

زندہ رود کی غزل (تلقینِ حق)

این گل و لالہ تو گوئی کہ مقیم اند ہمہ
راہ پیما صفتِ موجِ نسیم اند ہمہ
معنیٔ تازہ کہ جوئیم و نیابیم کجاست
مسجد و مکتب و میخانہ عقیم اند ہمہ
حرفے از خویشتن آموز و دراں حرف بسوز
کہ دریں خانقہ بے سوزِ کلیم اند ہمہ
از صفا کوشیِ ایں تکیہ نشیناں کم گوے
موئے ژولیدہ دو شالینہ گلیم اند ہمہ
چہ حرمہا کہ درونِ حرمے ساختہ اند
اہلِ توحید یک اندیش و دو نیم اند ہمہ

مشکل این نیست کہ بزمِ سرِ ہنگامہ گزشت
مشکل این است کہ بے نقل و ندیم اند ہمہ

۱۔ اے مسلمان! تو یہ سمجھتا ہے کہ مال و دولت (گل و لالہ) ہمیشہ رہنے والی چیز ہے۔ لیکن یہ تیری کم نگاہی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ تمام دُنیاوی اشیاء (قماش و نقرہ و فرزند و زن) آنی اور فانی ہیں۔ کسی شئے کو قیام نہیں ہے۔ اس لئے کسی شئے سے دل مت لگا۔

۲۔ اس زمانہ میں قرآنِ مجید کے حقائق و معارف جدیدہ ناپید ہو گئے ہیں۔ مسجدیں مکتب اور خانقاہیں سب عقیم (بانجھ) نظر آتے ہیں۔ یعنی مسلمانوں میں ذوقِ تحقیق باقی نہیں رہا۔

اُٹھا میں مدرسہ و خانقاہ سے غمناک
نہ زندگی نہ محبت نہ معرفت نہ نگاہ (بالِ جبریل)

۳۔ لہٰذا اے مسلمان! تیرے لئے اصلاحِ کار یہی ہے کہ تو اپنے ضمیر میں غوطہ زن ہو یعنی اپنی فطرت میں غور کر۔ تجھے معلوم ہو جائے گا کہ خدا کا عقیدہ تیرے دل میں پوشیدہ ہے یعنی تیری فطرت خدا پرستی کی متقاضی ہے۔ پس تو اپنی فطرت سے ہدایت حاصل کر۔

"حرفے" کنایہ ہے کلمۂ توحید سے۔ خویشتن کنایہ ہے ضمیر یا فطرت سے "سوختن در لا الہ" اقبالؔ کی محبوب اصطلاح ہے۔ اِس سے مراد ہے عشقِ الٰہی اختیار کرنا۔ مطلب یہ ہے کہ خانقاہوں میں تو "سوزِ کلیم" یعنی عشقِ الٰہی موجود نہیں ہے۔ اس لئے تو خود اپنی فطرت کو ٹٹول وہاں سے تجھے توحید کی نعمت مل جائیگی۔

۴۔ جو لوگ اس وقت خانقاہوں میں سجّادوں پر متمکّن ہیں۔ اِن کا ذکر مت کر۔ یہ لوگ ظاہر پرستی میں مبتلا ہیں (ژولیدہ مو کنایہ ہے ظاہر پرستی سے) اِن لوگوں نے مخلوقِ خدا کو دھوکہ دینے کے لئے بال بڑھا لئے ہیں اور پاکیزہ لباس زیب تن کر رکھا ہے۔ لیکن روحانیت اور تقویٰ دونوں کا فقدان ہے۔

۵۔ صوفیوں کی تو یہ حالت ہے۔ اب رہے علماء تو انہوں نے ایک حرم (اسلام) میں بہت سے حرم (فرقے) بنا لئے ہیں۔ اگرچہ مسلمان زبان سے توحید کا اقرار کرتے ہیں مگر اِن کے دل "دو نیم" ہیں یعنی دلوں میں اختلاف کار فرما ہے۔

۶۔ اِس وقت قوم کی مشکل یہ نہیں ہے کہ مسلمان سرفروشی سے جان چُراتے ہیں۔ مسلمان تو اِس گئی گزری حالت میں بھی اللہ اور

اِس کے رسولؐ کے لئے جان دینے کو آمادہ ہیں لیکن مشکل یہ ہے کہ بزم میں نہ نُقل ہے نہ ندیم یعنی نہ تو مُسلمانوں کے سامنے کوئی پروگرام (نُقل) ہے اور نہ کوئی صحیح رہنما (ندیم) ہے جو اُنہیں منزل کی طرف لے کر بڑھے۔

چونکہ اِن اشعار میں اقبالؔ نے موجودہ زمانے کے مسلمانوں کی حالت کا نقشہ کھینچا ہے جس سے ہم سب بخوبی واقف ہیں، اِس لئے میں نے قصداً اِن اشعار پر اپنی طرف سے کوئی تبصرہ نہیں کیا۔
عیاں را چہ بیاں؟



"جلد اوّل تمام شد"

اعتقاد پبلشنگ ہاؤس کی مذہبی و ادبی کتابیں

تفسیر ابن کثیر مترجم ۵ جلد مرتبہ، مولانا عبدالرشید نعمانی
صحیح بخاری شریف عربی اردو ۳ جلد مترجم مولانا عبدالحکیم اختر شاہجہانپوری
ترمذی شریف مترجم ″ ۲ ″ تالیف، علامہ مولانا بدیع الزماں
سُنن نسائی شریف مترجم ″ ۳ ″ ترجمہ، حضرت علامہ وحید الزماں
سُنن ابوداؤد شریف مترجم ″ ۳ ″ ″
صحیح مسلم شریف مترجم ″ ۳ ″ ″ ″
سنن ابن ماجہ شریف مترجم ″ ۳ ″ ترجمہ، مولانا عبدالحکیم خان اختر شاہجہانپوری
مجموعۃ الصحاح الستہ مترجم ″ ۳ ″ مترجم، مولانا ابوالحسن محمد محی الدین خان
مشکوٰۃ شریف مترجم ″ ۳ ″ ترجمہ عبدالحکیم خاں اختر شاہجہانپوری
سیرت النبیؐ کامل ″ ۲ ″ مرتبہ ابن ہشام ترجمہ، عبدالجلیل صدیقی
رحمۃ اللعالمینؐ ۳ حصے ۱ ″ مصنف قاضی سلیمان سلمان منصورپوری
سیرت سیدالانبیاء (الوفا) ترجمہ، محمد اشرف سیالوی
عوارف المعارف = شہاب الدین ترجمہ، شمس صدیقی بریلوی
رسولِ رحمت مولانا ابوالکلام آزاد ترتیب، غلام رسول مہر
مسند امام اعظمؒ مترجم اردو مترجم، مولانا دوست محمد شاکر
مؤطا امام محمد ترجمہ، الحاج الحافظ نذیر احمد
مؤطا امام مالکؒ مترجم اردو ترجمہ، حضرت علامہ وحیدالزماں
ریاض الصالحین ″ ۲ جلد ترجمہ، حضرت امام محی الدین ابوزکریا یحییٰ بن شرف النوویؒ۔ اردو ترجمہ، علامہ عبدالرسول ارشد ایم۔اے
فصوص الحکم مترجم، مولانا محمد عبدالباقی
معرکۂ کربلا مولانا محمد صادق سرحدی
آفتابِ عالم
مقدمہ ابن خلدون مکمل ۲ جلد
فیوضِ یزدانی مترجم، مولانا عاشق الٰہی صدیقی
غنیۃ الطالبین۔ ترجمہ ارمان سرحدی۔ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی
غنیۃ الطالبین۔ ترجمہ شمس بریلوی

ولادت نبوی مولانا ابوالکلام آزاد
انسانیت موت کے دروازے پر ″
شہادت حسینؓ ″
مسلمان عورت ″
حضرت یوسفؑ ″
اُم الکتاب ″
انتخاب الہلال ″
مسئلہ خلافت ″
طنزیاتِ آزاد ″
عزیمت دعوت ″
قول فیصل ″
اصحاب کہف ″
حقیقت الصلوٰۃ ″
حقیقت الزکوٰۃ ″
زبورِ عجم مع شرح علامہ اقبال شرح یوسف سلیم چشتی
پیام مشرق اقبال
اسرارِ خودی ″
رموزِ بیخودی ″
بانگ درا ″
بال جبریل ″
شرح ضرب کلیم ″
ارمغانِ حجاز ″
کلیاتِ اقبال ″
فرہنگ عامرہ عبداللہ خویشگی
حصن حصین مترجم